Archiv für Philosophie.

I. Abtheilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. VIII. Band 4. Heft.

XVI.

Une nouvelle hypothèse sur Anaximandre.

Par

Paul Tannery à Paris.

1. Dans son remarquable ouvrage Early Greek philosophy (London, 1892), page 78, M. John Burnet a émis une opinion qu'il me paraît difficile d'accepter sans de graves réserves, mais qui n'en mérite pas moins d'être prise en sérieuse considération, car elle renferme en tout cas une part de vérité neuve et originale. Les premiers physiologues grecs auraient exclusivement employé le mot d' ἀήρ dans le sens homérique, celui de brouillard, brume ou vapeur; Empédocle aurait été le premier à découvrir que ce que nous appelons air est corporel et non pas identique avec l'espace vide.

On est tout d'abord amené à se demander si, en réalité, avant l'époque des physiologues, les Grecs regardaient bien comme vide ce qui apparait comme tel. Le fait qu' Empédocle et Anaxagore ont eu à combattre ce préjugé semble en vérité devoir entraîner une réponse affirmative; toutefois, il ne faudrait pas, pour la langue homérique, exagérer l'idée d'opacité qu'entraîne l'expression ἀήρ; une condensation spéciale (περὶ δ' ἀέρα πουλὺν ἔχευε, E, 776) est nécessaire pour arrêter complètement la vue. La brume peut être sensible, tout en restant plus ou moins transparente[1]). D'ailleurs

---

[1]) Notez les vers E 770—771:

ὅσσον δ' ἠεροειδὲς ἀνὴρ ἴδεν ὀφθαλμοῖσιν,
ἥμενος ἐν σκοπιῇ, λεύσσων ἐπὶ οἴνοπα πόντον.

l'étymologie ἄω, avec le suffixe ηρ dont la signification paraît active, indique que le sens primitif est celui de souffle, de même que pour πνεῦμα, et si pour ἀήρ, l'idée de vapeur visible s'y est associée par suite d'un phénomène bien connu (tandis que pour πνεῦμα prédominait la représentation du mouvement sensible ou du changement de température), on doit pouvoir, ce semble, supposer tous les degrés de visibilité.

Le vide apparent était donc occupé, au moins en partie, pour Homère, soit par des vapeurs plus ou moins transparentes, soit par les souffles des vents, soit-même, si l'on veut, par ce que les hommes respirent: mais tout cela y reste sans délimination précise, sans πέρατα, et ne suffit pas pour remplir complètement le vide.

Il est bien net en effet que, dans Homère, l'espace libre est principalement conçu comme vide; jamais il n'emploiera par exemple une expression telle que celle de Virgile (IX, 52; iaculum intorquens dimisit in auras); les héros ne combattent pas „en plein air", mais ὑπ' αἰθέρι, sous l'éther, et l'éther est simplement le bleu du ciel, dénommé par ce qu'il est visible[2]).

A ce stade, l'intelligence est encore également impuissante à se figurer le vide absolu et à combler effectivement le vide apparent. C'est ainsi qu'originairement le Χάος hésiodique est sans aucun doute l'abîme béant, un grand „trou noir", mais que le poète en fait sortir une génération sensible; c'est ainsi qu'il peuple le doublet du Χάος, le Tartare, et y fait courir la tempête (θύελλα ἀργαλέη); c'est ainsi que, pour les Pythagoriens, il y avait encore confusion entre le κενόν et l'ἄπειρον πνεῦμα.

2. Si d'Homère nous redescendons jusqu'à Empédocle, nous devons reconnaître avec M. Burnet:

1° que l'Agrigentin a nettement nié l'existence du vide, ce que l'on ne peut affirmer au contraire d'aucun physiologue antérieur à Parménide;

---

[2]) On sait de reste que, dans les pays méridionaux, l'éclat (αἴθω) de la voûte céleste, par un temps serein, est plus caractéristique, même la nuit, que sa coloration. Rien n'empêche de supposer que, de très bonne heure, la nuance bleue (ἠεροειδές?), plus marquée à l'horizon, ait été plutôt attribuée à l'ἀήρ.

2° qu'il appelle αἰθήρ, jamais ἀήρ, la matière qui, d'après lui, remplit le vide apparent.

Mais si, de cette seconde circonstance en particulier, on peut conclure avec assez de probabilité que, du temps d'Empédocle, la signification courante du mot ἀήρ restait la même qu'à l'époque homérique, rien ne nous force à nier qu'Anaximène, pour qui surtout se pose la question, eût déjà élargi cette signification. Le texte d'Hippolyte (Phil. 7, 2: τὸ δὲ εἶδος τοῦ ἀέρος τοιοῦτον· ὅταν μὲν ὁμαλώτατος ᾖ, ὄψει ἄδηλον) indique formellement cette extension et doit nous empêcher d'adopter pleinement l'opinion de M. Burnet.

Il est clair, d'après ce texte, que, si Anaximène entendait encore principalement par ἀήρ ce que nous pouvons appeler l'air devenu opaque (parce que la vapeur d'eau qu'il renferme a dépassé la limite de saturation), le physiologue reconnaissait l'existence matérielle d'une substance analogue (et homonyme) dans le vide apparent. Toutefois nous devons nous abstenir, d'après les remarques de M. Burnet, d'affirmer qu'Anaximène ait conçu et représenté cette substance comme remplissant effectivement la totalité du vide apparent.

D'autre part, le texte Aétius, I, 3, semble confirmer qu'au temps d'Anaximène, l'emploi du terme ἀήρ était encore nouveau pour désigner l'air invisible; mais ce qui est plus notable, le même texte marque expressément que le Milésien (peut-être pour plus de clarté) se servait comme synonyme du mot πνεῦμα. Si donc le terme ἀήρ apparaît presque exclusivement dans la doxographie d'Anaximène, cela peut tenir à une substitution systématique de cette expression à celle de πνεῦμα.

Or cette dernière nous rappelle naturellement un passage bien connu d'Aristote, auquel nous avons déjà fait allusion: Phys. IV, 6, 713 B: εἶναι δ' ἔφασαν καὶ οἱ Πυθαγόρειοι κενόν καὶ ἐπεισιέναι αὐτῷ τῷ οὐρανῷ ἐκ τοῦ ἀπείρου πνεύματος ὡς ἀναπνέοντι καὶ τὸ κενόν, ὃ διορίζει τὰς φύσεις. Il est clair que l'ἄπειρον πνεῦμα des Pythagoriens correspond au πνεῦμα ou ἀήρ qu'Anaximène, comme on sait, qualifiait de même, et la confusion qu'ils faisaient entre ce πνεῦμα et le κενόν doit nous porter à croire que le Milésien n'avait nullement élucidé la question du plein et du vide.

3. Nous avons maintenant à nous demander par suite de quel ordre d'idées Anaximène, en spécifiant sous une forme matérielle particulière l'ἄπειρον indéterminé d'Anaximandre, a choisi précisément une forme dont l'existence réelle n'aurait pas été reconnue par ses contemporains.

La réponse à cette question peut se faire aisément si l'on admet que l'air invisible d'Anaximène n'est pas autre chose en fait que l'ἄπειρον même d'Anaximandre, et que ce dernier ne l'aura spécifié que par un attribut, précisément parce qu'il ne croyait pas pouvoir le désigner comme ἀήρ, ce mot n'étant appliqué, de son temps, qu'à l'air opaque.

Cette conjecture, nouvelle, croyons-nous, sur l'ἄπειρον d'Anaximandre, ne peut être, je me hâte de le dire, appuyée sur aucun texte formel; mais elle se prête sans aucune difficulté à l'interprétation de toute la doxographie du physiologue milésien et elle établit, il me le semble du moins, une continuité inespérée entre lui, Anaximène et les premiers Pythagoriens.

Si l'on nous dit que l'ἄπειρον d'Anaximandre était distinct de tous les éléments, il est clair qu'ayant conçu le vide apparent comme renfermant une substance matérielle, et ne dénommant cette substance, ni comme air, ni autrement, il la distinguait par là même de toutes les formes susceptibles d'être perçues par les sens. Si l'on nous dit qu'elle n'avait, d'après lui, aucune qualité déterminée, ne lui apparaissait pas plutôt sous telle forme que sous telle autre, cela résulte immédiatement de ce fait même qu'elle n'était pas perceptible par les sens.

Objectera-t-on la transparence qu'il y a lieu en tous cas d'attribuer, dans le système d'Anaximandre, à l'enveloppe des anneaux creux où circulent les feux célestes et qui, d'après lui, auraient été formés d'air? Tout d'abord nous ne sommes pas sûrs que, pour Anaximandre comme pour Anaximène, les doxographes n'aient pas substitué le terme d'ἀήρ à celui de πνεῦμα ou à tout autre. En second lieu, la transparence n'est que relative, si précisément l'enveloppe de ces anneaux empêche de voir les feux célestes en dehors des ouvertures. Enfin Anaximandre concevait nécessairement la matière „feutrée“ de ces enveloppes comme

ayant reçu une certaine spécification et il ne pouvait dès lors guères la dénommer autrement que comme un air à peine opaque. De là à la spécification de l'ἄπειρον lui-même comme air, il n'y avait, bien entendu, qu'un pas bien facile à franchir pour Anaximène.

Ainsi Anaximandre aurait le premier conçu l'identité du substratum pour toutes les formes fluides qui se manifestent dans l'espace libre et il aurait dénommé ἄπειρον ce substratum alors qu'au contraire il ne se manifeste pas. Il a pu, de la sorte, se représenter comme principe une substance absolument concrète, et en même temps ne lui attribuer aucune forme déterminée pour la sensation. Au milieu de l'air tranquille et invisible, du vide apparent, nous voyons se former parfois une brume légère, dont les contours parfois indécis deviennent ensuite de plus en plus nets; elle semble se séparer (ἀποκρίνεσθαι) du sein de l'espace illimité où elle a pris naissance; c'est ainsi sans doute que le Milésien se sera imaginé la génération de l'univers.

4. Il est clair que cette hypothèse sur l'ἄπειρον d'Anaximandre est tout-à-fait indépendante du sens que le physiologue grec attachait à ce mot. Elle peut s'accorder sans la moindre difficulté avec la signification d'infini spatial qu'on donne ordinairement depuis Aristote au terme ἄπειρον. Mais j'avoue que, tout en réservant la question de savoir si Anaximandre a eu ou non une notion précise de l'infini spatial, je ne puis encore trouver une raison suffisante pour penser que c'était de ce côté que s'était principalement portée son attention.

Il faut, aurait-il dit, que le principe soit ἄπειρον, pour que la génération soit toujours possible. Mais vraiment c'est lui supposer une singulière faiblesse d'esprit que de croire qu'il n'était pas capable d'imaginer, comme l'a fait Héraclite, un circulus de génération et de destruction dans le fini.

Pour que la génération ne s'arrête pas, il faut et il suffit que les choses ne soient pas réciproquement limitées entre elles de telle sorte que la transition de l'une à l'autre demeure incompréhensible.

Si Anaximandre parlait de l'ἄπειρον, il avait évidemment l'idée des choses limitées et si l'on se demande ce qu'il se représentait comme telles, on pensera naturellement aux objets sen-

sibles qui apparaissent bien délimités, aux solides, aux liquides, beaucoup plutôt qu'aux vapeurs qui ne sont pas encore nettement séparées de la substance invisible et indéterminée pour les sens.

Or il était clair sans aucun doute pour les Grecs de cette époque que les mouvements locaux (et par suite la génération) ne sont libres que dans le vide apparent. En remplissant d'une substance ce vide apparent, Anaximandre avait-il prétendu le combler absolument? Sans doute ces idées n'étaient pas bien précises à ce sujet; il n'en est pas moins clair qu'il considérait cette substance comme ne pouvant en aucune façon gêner les mouvements, ainsi que les gênent les choses limitées, et qu'il pouvait précisément l'appeler ἄπειρον, soit parce que, si elle avait des limites (la rendant impénétrables, comme nous le supposons pour la matière des fluides), ces limites ne pouvaient être discernées, soit parce qu'il la supposait de volume réellement indéterminé, susceptible de se condenser ou de se dilater pour permettre la génération ou pour combler les vides laissés par la destruction.

C'est cette seconde alternative que me semble avoir développée Anaximène, tandis que les Pythagoriens auraient peut-être penché plutôt vers la première; mais en tout cas ni l'un ni les autres n'ont éclairci la confusion du vide et de l'ἄπειρον qui devait en réalité exister dans la doctrine d'Anaximandre.

Cette confusion ne fut dissipée que par les Eléates, et c'est contre elle que porte de fait la thèse de Parménide. Il n'y a pas deux manières d'être; un lieu ne peut pas être en même temps plein et vide; mais dès lors se pose la terrible question:

Comment tout étant plein, tout a pu se mouvoir?

Question dont les Eléates ne sortirent pas, tandis qu'Anaxagore et Empédocle en ébauchèrent, avant Aristote, des solutions provisoires, sans recourir comme les atomistes à l'hypothèse du vide.

Je crois devoir me borner à ces rapides indications sur un sujet qui mériterait une étude plus approfondie; j'ose espérer qu'elles pourront séduire quelque penseur et l'engager à reprendre, à ce point de vue, dans un travail suffisamment développé, l'histoire des premières conceptions des physiologues hellènes.

XVII.

Du sens du mot φρουρά, Phédon, 62 b.

Par

A. Espinas à Paris.

Platon dit que nous, hommes, nous sommes dans une φρουρᾷ, que les Dieux nous y soignent, que nous sommes leur propriété, et que nous ne devons pas chercher à nous délier, ou à nous enfuir: que par conséquent le suicide est coupable.

On a traduit ce mot tantôt par poste, tantôt par prison.

Le sens de poste est adopté par Cicéron: „Ita fit ut illud breve vitæ reliquum nec avide appetendum senibus, nec sine causa deserendum sit: vetatque Pythagoras injussu imperatoris, id est Dei, de præsidio et statione vitæ decedere.“ Cato maj. c. 20.

Le seul passage de Platon qu'on puisse invoquer en faveur de cette interprétation est celui de l'Apologie 28d: Οὗ ἄν τις ἑαυτὸν τάξῃ ἡγησάμενος βέλτιστον εἶναι, ἢ ὑπ' ἄρχοντος ταχθῇ, ἐνταῦθα δεῖ, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, μένοντα κινδυνεύειν, μηδὲν ὑπολογιζόμενον μήτε θάνατον μήτε ἄλλο μηδὲν πρὸ τοῦ αἰσχροῦ. Il ne s'agit pas ici d'un endroit où l'on est gardé. Il s'agit d'un lieu à garder, ce qui est bien différent. Il n'y a point de rapport entre le soldat qui, s'étant attribué ou ayant reçu un poste pour y combattre, y demeure au péril de sa vie, et l'objet ou l'être vivant qui est gardé avec solli-

citude dans un lieu clos. Du reste il n'est question de suicide ni en ce passage de l'Apologie ni ailleurs. Les deux souvenirs se sont mêlés dans l'esprit de Cicéron.

φρουρά signifie-t-il prison, comme le pense M. Fouillée dans son édition du Phédon (Delagrave, Paris) p. 10 „prison et non poste?"

On peut invoquer en faveur de ce sens, non seulement ce fait que les hommes sont attachés dans la φρουρά, mais un passage du Cratyle (300 c) qui semble décisif. Il s'agit d'expliquer l'origine du mot σῶμα. Δοχοῦσι μέντοι μοι μάλιστα θέσθαὶ οἵ ἀμφι Ὀρφέα τοῦτο τὸ ὄνομα, ὡς δίκην διδούσης τῆς ψυχῆς, ὧν δὴ ἕνεκα δίδωσι· τοῦτον δὲ περίβολον ἔχειν, ἵνα σώζηται, δεσμωτηρίου εἰκόνα· εἶναι οὖν τῆς ψυχῆς τοῦτο, ὥσπερ αὐτὸ ὀνομάζεται, ἕως ἂν ἐκτίσῃ τὰ ὀφειλόμενα, τὸ σῶμα, καὶ οὐδὲν δεῖν παράγειν, οὐδὲ γράμμα. Mais des objections se présentent. Premièrement l'âme, après sa chute, est renfermée dans le corps pour y être punie et délivrée de ses souillures, tandis que les êtres gardés dans la φρουρά y sont soignés, τὸ θεοὺς εἶναι ἡμῶν τοὺς ἐπιμελουμένους, y sont gouvernés et dirigés avec douceur, ἄριστοι ἐπιστάται θεοί, sans avoir à subir de châtiment. Secondement il est question dans le passage du Cratyle de l'âme seule, en opposition avec le corps; dans le passage du Phédon c'est de l'homme tout entier, corps et âme, qu'il est question. L'âme emmurée, déposée et ensevelie dans le tombeau du corps, σῆμα σῶμα, ne présente qu'une analogie lointaine avec l'humanité dans l'ensemble de son séjour, avec la vie humaine sur cette terre. Troisièmement, d'après le Cratyle, le symbole de l'âme prisonnière est rapporté aux Orphiques et dans notre passage le symbole de la φρουρά est attribué expressément au philosophe Pythagoricien Philolaus. C'est des secrets enseignements du Pythagorisme, ὁ ἐν ἀποῤῥήτοις λεγόμενος λόγος, et non des mystères orphiques ou Eleusiniens τελεταί (cf. Rép. II 365 a et Phédon 69 c) qu'il s'agit sans aucun doute. Pour ces raisons le mot de prison ne nous parait pas convenir pour traduire le mot de φρουρά. Du moins ce sens ne pourrait être accepté que s'il n'y en avait pas de plus satisfaisant et de mieux autorisé par des textes Platoniciens.

Cherchons donc si d'autres passages de Platon inspirés mani-

festement par l'influence Pythagoricienne ne nous fourniraient pas quelque indication plus précise.

Nous voyons dans le Politique 271 e, et dans le Critias 109 d que Platon se représentait la vie des hommes primitifs comme celle d'animaux doux et dociles dont un Dieu est le pasteur. θεὸς ἔνεμεν αὐτοὺς αὐτὸς ἐπιστατῶν (rapprochons ceci des mots employés dans le Phédon ἄριστοι ἐπιστάται θεοί) καθάπερ νῦν ἄνθρωποι, ζῶον ὄν ἕτερον θειότερον, ἄλλα γένη φαυλότερα αὐτῶν νομεύουσι (Pol. 271 e). Les Athéniens primitifs étaient ainsi, dit ailleurs Platon, gouvernés dans la perfection εὐνομούμενοι par les Dieux, comme il convient à des enfants et à des nourrissons divins, καθάπερ εἰκὸς, γεννήματα καὶ παιδεύματα θεῶν ὄντας, Timée 24 d. Nous sommes ici en présence d'une idée qui est l'un des traits essentiels de notre passage, celle d'un gouvernement paternel et bienfaisant de créatures inférieures, νομεύειν, ἐπιστατεῖν.

Or cette assimilation de l'humanité à une troupe d'êtres vivants et de Dieu à un pasteur qui prendrait soin d'eux se trouve fréquemment dans les textes Pythagoriciens. Le feu central y est appelé le poste de veille — φυλακή — de Jupiter (Aristote, de Cælo II 13), sa maison ou sa tour (Philolaus fragm. 11). On voit ailleurs que Dieu embrasse comme dans une φρουρά toutes choses, particulièrement la terre, qu'il peuple de semences de vie. Καὶ Φιλόλαος δὲ ὥσπερ ἐν φρουρᾷ πάντα ὑπὸ τοῦ θεοῦ περιειλῆφθαι λέγων .... (Philolaus fragm. 19). Τὴν δημιουργικὴν δύναμιν, τὴν ἐκ μέσου πᾶσαν τὴν γῆν ζωογονοῦναν (Simplicius in lib. Arist. de Cælo f. 124).

L'image qui vient naturellement à l'esprit quand on rapproche ces textes est donc celle d'un espace circonscrit où des êtres vivants sont élevés et conduits par Dieu même. L'examen du mot κτήματα confirme cette impression. Il ne désigne pas des biens inanimés, des terres ou des objets précieux comme de l'or ou de l'argent. „L'idée de propriété chez les Romains, dit Mommsen, n'était pas primitivement associée aux possessions immobilières, mais seulement aux possessions en esclaves et en bétail.“ Il en était de même en Grèce; chez les tribus pastorales, les prairies sont communes, la proprieté par excellence est le groupe d'êtres

vivants, de ζῶα que le chef de famille élève et dont il recueille les produits. L'esclave appartient à ce groupe au même titre que les animaux. La définition donnée par Platon dans les Lois (en 902 b) des κτήματα divins embrasse tous les êtres vivants et les astres eux-mêmes qui sont des corps animés ἔμψυχα: θεῶν γε μὴν κτήματά φαμεν εἶναι πάντα ὁπόσα θνητὰ ζῶα, ὥσπερ καὶ τὸν οὐρανὸν ὅλον. Ἤδη τοίνυν σμικρὰ ἢ μεγάλα τις φάτω ταῦτα εἶναι τοῖς θεοῖς· (sont les mêmes au regard des Dieux); οὐδετέρως γὰρ τοῖς κεκτημένοις ἡμᾶς ἀμελεῖν ἂν εἴη προσῆκον, ἐπιμελεστάτοις γε οὖσι καὶ ἀρίστοις. Hommes et bêtes ont donc avec tout ce qui vit, avec les astres, fils de Dieu, mais mortels, un même droit à la sollicitude de la divinité suprême. En ce qui nous concerne, elle a délégué son pouvoir aux Dieux inférieurs, aux Démons, les premiers rois. Ce sont eux dont nous sommes plus spécialement, Platon le dit expressément un peu plus bas, les κτήματα: ἡμεῖς δ' αὖ κτήματα θεῶν καὶ δαιμονων. 906 a. Et dans le Critias p. 109 b nous lisons: κατοικίσαντες οἷον νομῆς κτήματα, καὶ ποίμνια, καὶ θρέμματα ἑαυτῶν ἡμᾶς ἔτρεφον[1]). Quand donc nous voyons que dans le passage qui nous occupe, nous, hommes, nous sommes parmi les κτήματα des Dieux et que les Dieux sont nos gardiens τὸ θεοὺς εἶναι ἡμῶν τοὺς ἐπιμελουμένους, nos bons maîtres δεσπότας πάνυ ἀγαθούς, il ne reste guère de doute qu'il est fait allusion ici à la parabole Pythagoricienne: que nous sommes le troupeau et que Dieu est le pasteur.

Le véritable sens de φρουρά en résulte; ce mot désigne l'enceinte, l'enclos ou le clos où le troupeau est enfermé pour son bien (cf. Rep. 343 b). Car il faut écarter ici l'image sanglante qui est chez nous associée à l'idée de troupeau. Tôt ou tard dans notre état de civilisation le bétail est égorgé pour être mangé. Dans l'état primitif auquel la parabole se réfère, les animaux domestiques servaient l'homme, les uns en lui prêtant leur travail, les autres en lui donnant leur lait, et l'on sait que l'abstention de la viande était une des prescriptions du régime Pythagoricien

---

[1]) Voir notre Introduction à l'édition du VI[e] livre de la République, Paris, Alcan ed. 1885.

adoptée par Empédocle et reprise par Platon dans la République[2]). L'éleveur ou le pasteur est donc pour ses bêtes et ses esclaves, le protecteur, le bienfaiteur, le bon maître par excellence. On doit le servir par gratitude et par raison. Et lui échapper est une faute envers lui, en même temps que la pire des imprudences. Tous les détails de l'apologue concordent dans cette hypothèse.

Cette comparaison avec les esclaves et les animaux appartenant aux Dieux n'avait rien d'humiliant pour l'homme aux yeux de Platon. Appartenir à un Dieu, vivre à son service, c'était lui être consacré et cette consécration était un honneur en même temps qu'un heureux sort. Le ἱερόδουλος n'était ni méprisable ni digne de pitié. C'est donc sans attacher aucune idée défavorable à ce mot que Platon, dans un passage du Phèdre, 274 a, appelle nos semblables nos compagnons dans le service de Dieu ὁμοδούλους: οὐ γὰρ δὴ ἄρ', ὦ Τισία, φασὶν οἱ σοφώτεροι ἡμῶν (toujours les Pythagoriciens), ὁμοδούλοις δεῖ χαρίζεσθαι μελετᾶν τὸν νοῦν ἔχοντα, ὅτι μὴ πάρεργον, ἀλλὰ δεσπόταις ἀγαθοῖς τε καὶ ἐξ ἀγαθῶν. Et dans le Phédon même, Socrate parle avec enthousiasme des cygnes qui étaient préposés à la garde du temple d'Apollon et qui étaient censés avoir le don de pressentir par une inspiration surnaturelle le moment de leur mort. Il s'honore d'être avec eux au service du Dieu et croit tenir comme eux d'Apollon la fonction sacrée de prophétiser, la mantique. Ἐγὼ δὲ καὶ αὐτὸς ἡγοῦμαι ὁμόδουλός τε εἶναι τῶν κύκνων καὶ ἱερὸς τοῦ αὐτοῦ θεοῦ, καὶ οὐ χείρω ἐκείνων τὴν μαντικὴν ἔχειν παρὰ τοῦ δεσπότου. 85 b.

Si on relit après cette discussion le passage en litige, trop long pour être rapporté ici, on partagera, nous l'espérons, notre conviction, que φρουρά signifie, non poste, ni prison, mais parc, enceinte sacrée, enclos du divin pasteur.

Cette détermination n'est pas sans intérêt. L'art pastoral est le symbole de la théorie du gouvernement professée par Socrate; nous l'avons montré dans une étude sur la philosophie de l'action au Ve siècle[3]), et nous avons dit quel était le sens de ce sym-

---

[2]) Cf. notre édition du Livre VIII (Alcan 1881) page 134 note 2.

[3]) Annales de la faculté des lettres de Bordeaux. Année 1893 no. 1.

bole. Il se retrouve, toujours au premier rang, dans la philosophie politique jusqu'ici trop négligée de Xénophon et dans celle de Platon. S'il est reconnu que le passage du Phédon vise cet apologue, comme Platon y affirme que Socrate l'a emprunté à Philolaus, nous avons une raison de croire que cet ordre d'idées, avec les applications qu'il a trouvées dans l'histoire (culte des rois, Alexandre et ses successeurs) a, au moins en partie, son origine dans le Pythagorisme.

XVIII.

Sur la composition de la Physique d'Aristote.

Par

Georges Rodier à Bordeaux.

M. Tannery a récemment publié dans l'Archiv für Geschichte der Philosophie (t. VII, 2[e] fasc., 1894, pp. 224 sqq.), un article où il pense avoir démontré que „la rédaction des livres V & VI de la Physique est antérieure à celle du reste de l'ouvrage et qu'il en résulte une certaine incohérence" (p. 229, fin). Voici, en résumé, les principales considérations sur lesquelles il s'appuie:

Dans le V[e] livre de la Physique, ch. 1 & 2, Aristote distingue explicitement la mutation κίνησις, de la transition μεταβολή, et il déclare que la production et la destruction (γένεσις—φθορά) ne sont pas des κινήσεις: „le devenir et le cesser (γένεσις et φθορά) sont .... nettement distingués des mutations (κινήσεις) et il est spécialement nié qu'elles (sic) rentrent sous cette dernière appellation, car elles (sic) concernent la catégorie de l'οὐσία" (p. 224, l. 11). — Au contraire, dans le livre III, ch. 1 et 2, Aristote emploie κίνησις et μεταβολή comme synonymes et considère expressément la production et la destruction comme des κινήσεις. Cette manière de voir paraît plus scientifique à M. Tannery et il pense, par conséquent, que c'est l'opinion à laquelle Aristote a dû s'arrêter. Il n'aurait professé la première qu'à l'époque où, ne s'étant pas encore dégagé „des habitudes d'esprit que lui avait imposées l'enseignement de Platon" (p. 226, l. 22), il considérait encore l'εἶδος comme immuable et transcendant „et

sa présence (παρουσία) dans un sujet" comme „un fait d'un tout autre ordre que le simple mouvement" (Ibid., l. 27)[1]). Cette hypothèse se trouverait confirmée par les derniers chapitres du livre XI de la Métaphysique, s'ils peuvent être „considérés comme représentant une première rédaction de Phys. III, 1, 2, 4, V, 1, 2, 3; . . . . . . car il est précisément très remarquable que, dans cette rédaction, le point de vue soit exactement celui du livre V de la Physique" (p. 225, l. 25). M. Tannery en conclut que les livres V & VI (car ce dernier est étroitement relié au livre V) „n'appartiennent nullement au plan général de la Physique; qu'ils constituent un écrit antérieur π. κινήσεως, probablement déjà communiqué dans le cercle des disciples, sinon effectivement publié, qu'Aristote par suite ne pouvait guère remanier, au moment où il a conçu le remarquable ensemble constitué par les livres I à IV (φυσικά) et par le livre VIII (περὶ κινήσεως)" (p. 227, l. 15).

Mais, outre qu'il est très douteux que le point de vue auquel Aristote s'est placé dans la Physique ne soit pas précisément l'inverse de celui que M. Tannery considère comme le point de vue scientifique[2]), on peut invoquer, croyons nous, des arguments

---

[1]) Pour qui connaît l'ensemble de la doctrine Aristotélicienne, la distinction de la κίνησις et de la μεταβολή ne prouve absolument rien à ce sujet. En effet, quand bien même la génération et la corruption seraient des mouvements, la forme n'en serait pas moins étrangère au mouvement, car elle est soustraite à la production et à la destruction. C'est l'ὑποκείμενον au sens propre, c'est-à-dire le σύνολον, le συναμφότερον, qui est produit ou détruit. La forme est ingénérable et incorruptible. Et la raison qu'en donne Aristote, dans les nombreux passages qu'il est à peine besoin de rappeler à ceux qui ont lu la Métaphysique, n'est pas le moins du monde que l'εἶδος soit „immuable et transcendant", mais que l'unité de la forme est une unité purement interne, une unité de compréhension qualitative; que la forme, comme la monade de Leibniz, est simple, c'est-à-dire sans parties, et, par conséquent, incapable de naître et de périr naturellement. Cf. Métaph. Z, 10, 1035 a 25; 15, Déb.; H, 5, 1044 b 21; 3, 1043 b 16; Λ, 3, 1070 a 15 et sœp.; Phys. VI, 10, 240 b 30; VIII, 6, 258 b 18. — Dans ce dernier passage il faut mettre une virgule avant ἄνευ τοῦ μεταβάλλειν, et non après comme le font Bekker et Prantl.

[2]) Il faut noter d'ailleurs, qu'en admettant que la production et la destruction sont des κινήσεις, Aristote ne se rapprocherait pas du tout du point de vue scientifique. Car la κίνησις, qui comprend toujours l'altération, c'est à dire le mouvement qualitatif, n'est pas du tout le concept

décisifs contre les raisons qu'il fait valoir. Remarquons d'abord qu'il n'y a rien à tirer du livre K de la Métaphysique. Car il n'est nullement établi que ses derniers chapitres puissent être regardés comme une première rédaction de Phys. III, 1, 2, 4, V, 1, 2, 3 et qu'ils n'en soient pas, au contraire, un résumé. Cette dernière supposition est même plus vraisemblable, puisque le début de ce livre paraît bien être un résumé des livres III, IV et VI de la Métaphysique. Les mêmes choses y sont exposées, non pas seulement avec plus de brièveté, mais avec la maladresse de quelqu'un qui résume des idées qu'il n'a pas lui même conçues. (Cf. Natorp, Ueber Aristoteles' Metaph., K 1—8, 1065 a 26, in Ar. f. Gesch. d. Philos. t. I, pp. 178 sqq.) — Il est inexact d'ailleurs, que le point de vue du livre K de la Métaphysique soit précisément celui du livre V de la Physique, car le point de vue du livre III y est aussi très nettement représenté: Met. K, 9, 1065 b 14: κινήσεως καὶ μεταβολῆς τοσαῦτ' εἴδη ὅσα τοῦ ὄντος. Cf. Phys. III, 1, 201 a 8: κινήσεως καὶ μεταβολῆς ἐστὶν εἴδη τοσαῦτα ὅσα τοῦ ὄντος.

Quant à la contradiction apparente qu'il y a entre le livre III et le livre V, elle s'explique aisément. Simplicius la constate et en donne une raison très plausible. „En ce qui concerne la question de savoir, dit il dans son commentaire du livre III (95 a, p. 417, 5 Diels), si la μεταβολή est quelque chose de plus extensif que la κίνησις, et comme son genre, elle n'est pas encore élucidée. Ici, Aristote fait rentrer la production et la destruction dans la κίνησις, mais il en fera la distinction dans le Ve livre.“ C'est que cela n'importait pas quant à présent, car: ἡ ζητουμένη νῦν κίνησις ἡ κοινή ἐστιν ἡ καὶ τὴν μεταβολὴν καὶ τὴν κίνησιν περιέχουσα. ἐκείνης γὰρ ἀρχὴ τῆς κινήσεως ἡ φύσις ἐστί, ζητεῖ δὲ [sc. ὁ 'Αριστοτέλης] ταύτην ἧς ἡ φύσις ἀρχή. — Aristote, on le sait de reste, a l'habitude de procéder par approximations successives et, après

du mouvement dans l'espace, fondement de la physique mécaniste. Là où Aristote se rapproche effectivement du mécanisme scientifique, c'est quand il déclare que tous les changements, y compris la production et la destruction, ont pour condition un mouvement de translation (φορά. Phys. VIII, 7, 260 a 27 sqq.). Mais cette théorie n'a rien de commun avec la distinction du mouvement et du changement.

avoir exposé les choses d'une façon générale et logique, de les déterminer avec une exactitude et une précision croissantes. Lui même d'ailleurs, annonce très nettement, dans le livre IV, la distinction qu'il fera dans le livre V: μηδὲν δὲ διαφερέτω λέγειν ἡμῖν ἐν τῷ παρόντι κίνησιν ἢ μεταβολήν (Phys. IV, 10, 218 b 19).

Dans le VIII[e] livre de la Physique, Aristote renvoie deux fois au livre VI. Le second de ces renvois se trouve au chapitre 8 (263 a 11): Aristote dit qu'il va reprendre l'examen d'une question qui n'a pas été résolue d'une façon suffisamment approfondie: ἐν τοῖς πρώτοις λόγοις τοῖς περὶ κινήσεως. — Que les livres V et VI contiennent des imperfections, des solutions approximatives que le livre VIII doit préciser, c'est ce que nous venons d'accorder. Mais que l'expression ἐν τοῖς πρώτοις λόγοις s'applique, comme le pense M. Tannery, à des traités „rédigés bien auparavant“ (p. 228, l. 27), c'est ce que rien n'autorise à affirmer. Très souvent, οἱ πρῶτοι λόγοι désigne simplement les livres précédents du même ouvrage. Nous en trouvons un exemple, entre mille, dans Metaph. Θ, 4, 1045 b 32.

L'autre renvoi est ainsi conçu: τοῦτο γὰρ (sc. τὸ κινούμενον ἅπαν εἶναι διαιρετὸν) δέδεικται πρότερον ἐν τοῖς καθόλου περὶ φύσεως (Phys. VIII, 5, 257 a 34). — Ce renvoi, d'après Simplicius (Schol. 435 a 16; 33, 1233 15, 25 Diels), s'applique au livre V, et, d'après Brandis et Diels (in ll.), au 4[e] chapitre de ce livre. On ne trouve cependant, dans ce chapitre, que la démonstration de la continuité du mouvement, et non celle de la continuité du mû. C'est au chapitre 4 du livre VI qu'il faut recourir pour trouver celle-ci, et c'est à ce livre que Bonitz (Ind. Arist. 102 b 1) et M. Tannery pensent que le renvois'applique. Quoi qu'il en soit, cette référence est en contradiction avec la conjecture de ce dernier, qui suppose, par suite, que le passage est interpolé. Mais les deux raisons qu'il invoque sont bien faibles. La phrase où se trouve ce renvoi, dit il, „rompt brusquement le fil des idées sans la moindre utilité. . . . La forme du renvoi: ἐν τοῖς καθόλου περὶ φύσεως n'est du reste nullement dans les habitudes du langage d'Aristote“ (p. 228, l. 11 sqq.). — Cependant toute la discussion qui suit immédiatement la phrase incriminée, suppose qu'Aristote admet et accorde qu'on peut distin-

guer des parties dans un mobile. Or le chapitre auquel elle renvoie est précisément celui où il démontre que tout mobile est continu et, par suite, divisible. La référence est donc loin d'être inutile. Quant à sa forme, nous ne voyons pas bien ce que M. Tannery y trouve d'étrange. Ce n'est certainement pas à l'expression ἐν τοῖς π. φύσεως que l'on peut reprocher de n'être pas Aristotélicienne (Voy. Ind. Arist. 102 a 53). Sont-ce les mots ἐν τοῖς καθόλου que l'on ne juge pas conformes au style habituel d'Aristote? Mais on les retrouve notamment dans un passage des Analytiques dont personne ne conteste l'authenticité: ἐν τοῖς καθόλου περὶ κινήσεως (An. post. II, 12, 95 b 10). — Serait-ce l'ensemble: ἐν τοῖς καθόλου περὶ φύσεως? Mais on devrait alors rejeter aussi le passage des Analytiques que nous venons de citer, car il n'y a pas d'autre exemple de renvoi indiqué sons cette forme.

Au reste, ces considérations sont d'une importance secondaire; une autre raison, et celle-ci absolument décisive, renverse l'hypothèse de M. Tannery. Il suffit, en effet, d'avoir lu, même rapidement, le VIIIe livre de la Physique pour voir qu'Aristote s'y place précisément au même point de vue que dans le livre V, et y fait usage de la distinction entre la μεταβολή et la κίνησις. — Les premiers chapitres de ce livre sont consacrés à démontrer l'existence d'un ou de plusieurs moteurs immobiles ἀκίνητα. Au début du chapitre 6, Aristote annonce qu'il va démontrer en outre l'existence d'un moteur immobile éternel, c'est-à-dire soustrait à la génération et à la corruption, car, dit-il, savoir s'ils le sont tous, n'importe pas pour le moment (258 b 12). Il est manifeste que, si Aristote considérait ici la γένεσις et la φθορά comme des κινήσεις, une fois démontré qu'un moteur est ἀκίνητον, il le serait a fortiori qu'il est ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον, et qu'il n'en faudrait pas de démonstration spéciale. Bien plus, Aristote, avant d'entrer dans cette nouvelle démonstration, fait expressément allusion à la distinction de la κίνησις et de la μεταβολή: ὅτι δ' ἀναγκαῖον εἶναί τι τὸ ἀκίνητον μὲν αὐτὸ πάσης τῆς ἐκτὸς μεταβολῆς[3]) .....

[3]) Nous donnons le texte de la plupart des mss., suivi par Bekker et Prantl. Mais la construction est assez irrégulière. Il vant peut-être mieux lire: καὶ πάσης ἐκτὸς μεταβολῆς avec le ms. K, ou πάσης τε ἐκτὸς μεταβολῆς

δῆλον ὧδε σκοποῦσιν (258 b 13). Et Simplicius précise encore davantage: πάσης δὲ ἐκτὸς μεταβολῆς εἶπε νῦν, καὶ οὐ πάσης κινήσεως, ἵνα καὶ τὴν γένεσιν καὶ τὴν φθορὰν περιλάβῃ (Schol. 437 b 44).

Un peu plus loin, Aristote affirme qu'il y a trois genres de mouvements, et il n'y fait pas entrer la production et la destruction: Phys. VIII, 7, 260 a 27: τριῶν δ' οὐσῶν κινήσεων, τῆς τε κατὰ μέγεθος καὶ τῆς κατὰ πάθος, καὶ τῆς κατὰ τόπον ...... κ. τ. λ.

Plus loin encore (ch. 7, 261 b 3), après avoir exposé un argument destiné à établir que nul mouvement autre que la translation ne peut être éternel et continu, il ajoute: ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν μεταβολῶν, et il montre que l'argument s'applique aussi à la production et à la destruction.

Enfin, ce n'est pas seulement dans la Physique, mais aussi dans la plupart de ses autres ouvrages, exception faite pour les Catégories (14, 15 a 13) dont l'authenticité totale est contestée (Voy. p. ex. Rose, Arist. libb. ord. etc. p. 232 sq.), qu'Aristote ne compte pas la γενέσις et la φθορά parmi les κινήσεις. Par exemple, De Coelo IV, 3, 310 a 23: ἐπεὶ γάρ εἰσι τρεῖς αἱ κινήσεις, ἡ μὲν κατὰ μέγεθος, ἡ δὲ κατ' εἶδος, ἡ δὲ κατὰ τόπον. ... κ. τ. λ., et le contexte (l. 28) prouve que par ἡ δὲ κατ' εἶδος il faut entendre l'altération (ἀλλοίωσις). De même, De An. I, 3, 406 a 12: τεσσάρων δὲ κινήσεων οὐσῶν, φορᾶς, ἀλλοιώσεως, φθίσεως, αὐξήσεως. ... κ. τ. λ. Dira-t-on que la rédaction de la Physique est postérieure à celles du De Anima et du De Coelo? — Mais, dans ce dernier ouvrage en particulier, la Physique est citée plus de douze fois (Voy. Ind. Arist. 102 b 13 sqq.). Tous ces renvois seraient-ils autant d'interpolations?

Nous croyons avoir démontré qu'il n'est pas encore établi que les livres V & VI de la Physique doivent être exclus de l'ensemble ni que la rédaction en soit antérieure à celle du reste de l'ouvrage.

---

avec F, ou encore πάσης δὲ ἐκτὸς μεταβολῆς avec Simplicius. En tout cas, le sens n'est pas douteux. Tous les commentateurs sont d'accord sur ce point. Cf. Themist. 430, 2 Spgl.; Philop. Phys. 837, 35 Vit.; Simpl. l. cit.

XIX.

Zu Anaxagoras.

Von

Emil Arleth in Prag.

Es ist meine Absicht, an dieser Stelle meinen beiden Aufsätzen über die Lehre des Anaxagoras (Archiv VIII. 1 und 2) einige nachträgliche Bemerkungen beizufügen, die zugleich auch dem Zwecke dienen sollen, aufgetauchte Missverständnisse zu berichtigen.

I. Leibniz thut einmal folgenden interessanten Ausspruch: „Il me semble que les réponses, quelques bonnes qu'elles puissent être, ne sont jamais capable de bannir les difficultés de la memoire. Et comme les difficultés sont ordinairement plus aisées que les solutions, on les retient aussi plus aisément, et on en est aussi plus prévenu" (Opp. ed. Erdmann S. 668). Dieser Worte des grossen Philosophen habe ich mich erinnert, als jüngst von sehr geschätzter Seite der alte Einwand erneuert wurde, λεπτότατον und καθαρώτατον könnten nicht als Prädikate eines geistigen Wesens aufgefasst werden, da sie Anaxagoras offenbar auch auf Körper anwende (fr. 6: λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων).

Wie, wenn jemand auf Grund eines ganz analogen Gedankenganges dem Scholastiker Anselm von Canterbury die Ansicht zuschreiben würde, Gott sei ein körperliches Wesen, weil er sagt, Gott sei id quo majus cogitari nequit? Vielleicht genügt dieser

Hinweis, um da und dort etwa noch vorhandene difficultés de la memoire zu beheben und den eigentlichen Argumenten freie Bahn zu schaffen.

Zu der Unterscheidung von Ort im eigentlichen und uneigentlichen Sinne (Heft 1 S. 61 Anm. 16) möchte ich die Bemerkung nachtragen, dass sie sich schon bei Descartes mit voller Deutlichkeit ausgesprochen findet. Er unterscheidet (epist. 67) die vera extensio von der extensio per analogiam; die erstere kommt nach ihm den Körpern zu, die letztere den Geistern. Er drückt dies auch so aus, dass er sagt, deum ratione suae potentiae ubique esse, ratione autem suae essentiae nullam plane habere relationem ad locum (epist. 69). Vgl. auch epist. 72.

II. Fr. 5: ἐν παντὶ παντὸς μοῖρα ἔνεστι, πλὴν νόου, ἔστιν οἷσι δὲ καὶ νόος ἔνι. Zeller[1]) meint, die erste Hälfte des Bruchstückes lasse für sich allein eine doppelte Erklärung zu: 1) In allen Dingen, mit Ausnahme des Nus sind Theile von allen. 2) In allem sind Theile von allem ausser in dem Nus. Er entscheidet sich für die zweite Auffassung und fährt dann fort: „Wenn daher Arleth . . . S. 69 mir mit der Bemerkung entgegentritt, Anaxagoras würde sich anders ausgedrückt haben, wenn er hätte sagen wollen, in allem seien Theile von allem enthalten, nur nicht im Nus, so schreibt er mir genau das Gegentheil von dem zu, was ich gesagt habe". —

Darauf habe ich folgendes zu erwidern. Der hier erwähnte Vorwurf Zellers richtet sich nicht gegen die Wiedergabe seiner Interpretation des Nachsatzes von fr. 5; dass Zeller unter dem Worte νόος in dem Satze ἔστιν οἷσι δὲ καὶ νόος ἔνι den göttlichen Nus versteht, genauer eine μοῖρα desselben sage ich ausdrücklich (S. 60, 69 m. Abh.), obschon ich diese Auslegung als unrichtig bekämpfe. Wenn also Zeller mir vorwirft, ich liesse ihn das Gegentheil von dem sagen, was er wirklich lehre, so handelt es sich um den Vordersatz des fr. 5.

Vor allem muss ich bemerken, dass mir Zellers Ansicht zur Zeit der Abfassung meiner Abhandlung natürlich noch nicht in jener Form vorlag, welche er ihr in seinem polemischen Aufsatze

---

[1]) Zu Anaxagoras, Archiv VIII. 2.

„Zu Anaxagoras" gab, sondern zunächst in Gestalt der kurzen Erläuterung, die er in der Ph. d. Gr. I⁵. 994 Anm. 5 dem fr. 5 widmet. Dort heisst es, dass „sich auch das zweite νοῦς nach dem vorhergehenden nur von einer μοῖρα νοῦ verstehen lässt".

Dieses Sätzchen lässt jedoch, ebenso wie der Vordersatz des fr. 5 selbst, eine doppelte Auffassung zu. Es kann bedeuten, dass sich ebenso wie das erste νόος auch das zweite nur von einer μοῖρα νόου verstehen lasse — und das ist nach Zellers letzter Aeusserung (zu Anaxagoras) seine Ansicht — es kann jedoch auch bedeuten, dass ebenso wie in dem Vordersatze von Theilen der Elemente (παντὸς μοῖρα) die Rede ist, auch das zweite νόος nur von einer μοῖρα νόου sich verstehen lasse. Im ersten Fall correspondirt der von Zeller angenommenen μοῖρα νόου des Nachsatzes eine μοῖρα νόου des Vordersatzes, im zweiten Falle correspondirt die μοῖρα νόου des Nachsatzes der παντὸς μοῖρα des Vordersatzes. Nach der ersten und Zellers neulicher Erklärung zufolge authentischer Deutung haben die Worte πλὴν νόου den Sinn: „In allem sind Theile von allem enthalten, nur nicht Theile des Nus", die Uebersetzung „nur nicht im Nus" erscheint dadurch ausgeschlossen. Bei der zweiten Auslegung hingegen ist dies nicht der Fall, die Uebersetzung von πλὴν νόου mit „nur nicht im Nus" bleibt zulässig. Dass ich die letztere für Zellers Meinung hielt, geschah nicht ohne Grund. Für diese Entscheidung war mir, wie aus meiner Abhandlung (S. 69) erhellt, die Interpretation massgebend, durch welche er (Miscellanea, Archiv V. S. 442) die Worte μέμικται οὐδενὶ χρήματι (fr. 6) erklärt, also eine Stelle, an welcher ebenfalls wie in dem Vordersatze des fr. 5 von der Unvermischtheit des Nus die Rede ist[2]). Zeller bemerkt nämlich a. a. O., der obige Passus bedeute nicht etwa, der Nus „sei keinem Dinge beigemischt, sondern es sei **ihm** nichts beigemischt", was sich mit meiner von Zeller getadelten Auffassung der Stelle aus der Ph. d. Gr. vollkommen

---

[2]) Die Uebersetzung, welche die Ph. d. Gr. I⁵ 1010 von fr. 5 bringt „In allem sind Theile von allem, ausser dem Geist; in einigem aber ist auch der Geist" gewährt keine Aufklärung über den fraglichen Punkt. Auch sie ist doppelsinnig, da man die Worte „ausser dem Geist" sowohl auf das erste als auch auf das zweite „allem" beziehen kann.

deckt. — Für die eigentliche Streitfrage, ob dem göttlichen Nus Immanenz oder Transcendenz zuzuschreiben sei, ist es übrigens gleichgiltig, welches von den beiden Gliedern der Zeller'schen Disjunction man als den Sinn des Vordersatzes von fr. 5 annehmen mag. Auch wenn Anaxagoras dort gesagt hätte, in allem seien Theile von allem enthalten, nur nicht Theile vom Nus, so wäre mit dieser negativen Aussage über den Nus noch nicht die positive Behauptung seiner Theilbarkeit gegeben, vielmehr kommt es darauf an, ob man den Nachsatz im Sinne der Theilbarkeit interpretiren darf oder nicht.

Es liegt mir natürlich ferne, hier in Kürze und unvollständig zu wiederholen, was ich in meiner Abhandlung ausführlich dargelegt habe, nur auf einen Punkt, den ich um Weitläufigkeit zu vermeiden unerörtert gelassen habe, möchte ich noch aufmerksam machen.

In jedem Einzeldinge sind alle Elemente durch Theile vertreten. Wer nur einen bestimmten Theil der Nusmaterie, nämlich die Gottheit, insoweit sie nicht beseelendes Princip der Lebewesen ist, von diesem allgemeinen Gesetze ausnimmt, muss dieses Gesetz auch für die einzelnen Seelen gelten lassen, in jeder Seele müssen also neben Theilen der Nusmaterie auch Theile von allen andern Elementen vorhanden sein.

Dann aber unterliegt die Seele auch jenem weiteren allgemeinen Gesetze der Körper, nach welchem das Mischungsverhältnis in jedem ein anderes ist und da die Körper aus dem angeführten Grunde nach Anaxagoras ungleichartig sind, müssten es auch die Seelen sein, während er doch ausdrücklich die Gleichartigkeit der geistigen Wesen lehrt. (Νόος δὲ πᾶς ὅμοιός ἐστι καὶ ὁ μέζων καὶ ὁ ἐλάσσων fr. 6 Schluss, vgl. m. Abhandlung Archiv VIII. H. 2 S. 198ff.) Auch für die Erkenntnistheorie würde sich allerlei Bedenkliches ergeben. Anaxagoras unterscheidet zwischen der Sinneswahrnehmung, welche rein subjektiv ist und dem Verstande, welcher objektive Erkenntnis liefert. Als Grund für die Subjektivität der Sinneswahrnehmung gilt ihm der Umstand, dass sie dem Verstande durch die Sinnesorgane vermittelt wird, welche dem erwähnten Gesetze der Körper zufolge bei jedem Individuum in einem andern Verhältnisse aus

den Elementen zusammengemischt sind. Lässt man nun den Verstand selbst an der Mischung theilnehmen [3]), so unterliegt auch er diesem Gesetze und kann demnach nur subjektive Erkenntnis liefern d. h. der Unterschied zwischen Verstand und Sinneserkenntnis hört auf. Wollte man jedoch, um die Gleichartigkeit der Geister zu retten, für alle das gleiche Mischungsverhältnis annehmen, so muss man auch zugeben, dass der göttliche Nus Theile von allen Elementen in diesem Verhältnisse gemischt enthalte, was wiederum der ausdrücklichen Erklärung des Anaxagoras widerspricht.

Diesen sowie andern von mir a. a. O. hervorgehobenen Schwierigkeiten entgeht man, sobald man die Immaterialität und Transcendenz des göttlichen Geistes und seine substantielle Verschiedenheit von den gleichfalls immateriellen Seelen annimmt, auch stellt sich für diese Auffassung die Lehre des Anaxagoras im Grossen und Ganzen als ein consequentes System dar, was m. E. für die Richtigkeit der Interpretation spricht.

---

[3]) Wenn ich i. m. Abh. (Archiv VIII. 1. S. 78) sagte, Anaxagoras habe den menschlichen Verstand als Subjekt der Sinneswahrnehmung mit dem Leibe vermischt gedacht, so hatte ich damit nicht eine eigentliche Mischung im Sinne, wie sie zwischen den materiellen Elementen stattfindet, sondern das Zusammenwirken des immateriellen Menschengeistes mit dem Sinnesorgan im Gegensatz zur reinen Verstandeserkenntnis, wo ein solches Zusammenwirken nicht stattfindet. Vgl. auch a. a. O. S. 207 (Heft 2).

XX.

Der λόγος Σωκρατικός.

Von

Karl Joël in Basel.

Die richtige Auffassung des λόγος Σωκρατικός zwingt die sokratisch-platonische Forschung heute zum völligen Bruch mit der Tradition. Der primitive Standpunkt nimmt gläubig die erhaltenen Texte, wie sie sich äusserlich geben, und sieht nur die Einzelnen, Sokrates den Philosophen und Plato und Xenophon als seine beiden Darsteller. Allmählich kommt man dahinter, dass Plato doch nicht so grosse Dialoge schreibe, blos um treulich längst verhallte Worte des Sokrates aufzuzeichnen, sondern auch um eigene Weisheit durch den Mund des Sokrates zu künden. So hält der Gedanke der Fiktion Einzug in die Forschung, aber zunächst nur in der Form der Concession. Die Fiktion soll nur gelten 1. für Sokrates als Sprecher, 2. für Plato als Autor und 3. nur für einige platonische Dialoge. Höchst willkürlich zweigt man namentlich die kleineren Dialoge als „sokratische" ab und setzt sie als die frühesten — das befriedigt den Genetiker, der sie für unausgereift, und den Methodiker, der sie für elementar nimmt. Ob aber auch sonst immer die Produktion eines Autors so militärisch sich ordnet, dass alle kleinen Schriften zeitlich im ersten Gliede stehn, die mittleren (die erkenntnistheoretischen bei Plato) im zweiten, die grossen (hier die construktiven) den dritten Zug bilden, das fragt man

nicht. Und ob wirklich Plato nur methodisch oder genetisch oder, was den Späteren das Liebste war, durch eine Vermittlung beider Tendenzen zu begreifen und ob es thatsächlich für einen Autor und die Reihenfolge seiner Schriften keine andere Causalität giebt als das didaktische Bedürfnis und die eigene innere Entwicklung, das fragte man auch nicht. Dieser heute noch stark in Achtung stehende inconsequente und unbestimmte Concessionsstandpunkt, der einigen platonischen Dialogen das Reservatrecht der Fiktion zusprach (was übrigens nicht hinderte, dass diese Dialoge, wo es passte, noch für den historischen Sokrates citiert wurden), konnte Plato und Xenophon als (sonst) treue Sokratiker nicht retten und gab überhaupt keine haltbare Auffassung der ganzen an Sokrates anknüpfenden Schriftstellerei. Man begann diese Literatur noch mehr als verdächtig anzuschauen und der Gedanke der Fiktion arbeitete weiter, aber nach der falschen Seite. Man suchte die Fiktion nicht in der Schrift, sondern beim Autor: Plato und Xenophon sollten nur das Beste und treu und wahr geschrieben haben, für alles andere machte man den Fälscher verantwortlich und nun begann jene Athetesenwut, die eben nur zeigte, dass die bisherige Anschauung und die treue Auffassung des Textes unmöglich war. Bis auf wenige Capitel der Memorabilien und den platonischen Staat ward die gesamte sokratische Literatur in Brand gesteckt und es fehlte nur, dass man auch die Existenz des Sokrates oder Plato bestritten hätte. In der jüngsten Zeit bricht sich nun eine neue Auffassung Bahn, die allein psychologisch, logisch und historisch Rettung verheisst: die literarisch-fiktive Auffassung[1]. Die frühere Auffassung operierte mit zwei psychologischen Ungeheuerlichkeiten. Sie nahm 1. an, dass jemand (wie Xenophon) sehr viele oder (wie Plato) sehr lange wesentlich theoretische Gespräche Jahre lang so im Gedächtnis behält, dass er sie in zeug-

[1]) Das Nähere über die immer kritischer werdende sokratische Forschung s. in der Einleitung meiner Schrift: Der echte u. d. xenophont. Sokrates 1893 Bd. I, die ich im Folgenden citiere, wo nur die Seitenzahl ohne Titel genannt wird. Im übrigen berücksichtige ich als wichtig besonders Zellers Recension Archiv VII, S. 101 ff. und (nachträglich) Natorps schönen Aufsatz Phil. Monatsh. XXX. Einige Streitpunkte können allerdings erst im II. Bande der erwähnten Schrift zur Besprechung kommen.

niskräftiger Weise getreulich rekapituliert. Sie nahm 2. an, dass nicht nur Xenophon, sondern auch Plato in seiner „sokratischen" Periode jeden kritischen Gedanken gegen Sokrates und gegen die eigenen Zeitgenossen, jeden eigenen Einfall unterdrückt und nur die Gespräche des Sokrates wiederholen will. Selbst wenn der Autor mit diesem Wiederholen nur ein allgemeines freieres Darstellen bezweckt, man vergisst in unserm historischen Zeitalter nur zu leicht, dass Darstellen noch nicht Philosophieren heisst. Sieht es wirklich der Antike ähnlich, dass eine philosophische Literaturperiode der besten attischen Zeit sich auf den blossen Memoirenkultus mit Sokrates beschränkte? Der λόγος Σωκρατικός ist eine Erscheinung, die man völlig misversteht, wenn man sie mit modernem Masse misst, die nur aus dem Geist der Antike begriffen sein will nach den zwei Gesichtspunkten des Typus und der Concurrenz.

Zunächst ist zu constatieren, dass es sich garnicht um Plato und Xenophon, die uns zufällig erhaltenen, handelt, sondern um den λόγος Σωκρατικός als eine ganze Literaturgattung, die Aristoteles ganz allgemein citiert (Poët. 1147 b 11. Rhet. 1417 a 20)[2],

[2]) Zeller meint (Archiv VII, 102), dass Aristoteles bei den „sokratischen Reden" Poët. 1447 b 11. Polit. 1265 a 12. Rhet. 1417 a 20. Fragm. 61 „nur" an die platonischen denke. Die Stelle der Politik allerdings bezieht sich auf den hier im Zusammenhang kritisierten Plato, doch werden hier nicht die λόγοι Σωκρατικοί, sondern — sichtlich in anderm Sinne — οἱ τοῦ Σωκράτους λόγοι citiert. Weshalb aber Aristoteles in den andern Stellen nicht an die ganze reich vertretene und ihm als solche sicher bekannte Literaturgattung, sondern nur an Plato gedacht haben soll, ist nicht entfernt abzusehen und zwar um so weniger, als Zeller selbst vermutet, dass Arist. auch aus andern sokratischen Schriften z. B. des Antisthenes (Ph. d. Gr. S. 58 Anm.), des Aeschines (ib. S. 54, 2) citiert. Auch Rhet. 1417 b 1 ist die Anführung des Philosophen Aeschines mindestens ebenso wahrscheinlich als die des Redners. Fragm. 61, eine Stelle, die sichtlich mit Poët. 1447 b 11 in Zusammenhang steht, citiert ausdrücklich die sokratischen Dialoge des Alexamenos, nicht des Plato. Soph. el. 183 b 7 kann, aber muss nicht aus Theaet. 150 B geschöpft sein (Zeller S. 107); denn die Bemerkung, dass Sokrates stets fragte, nicht antwortete, kann sich Arist. aus den λόγοι Σωκρ. (am wenigsten allerdings aus den xenophontischen) selbst abstrahiert haben und das Unwissenheitsbekenntnis des Sokrates findet sich auch bei Aeschines. Auch Arist. frg. 4 sieht nicht gerade aus wie ein Citat aus Phaedr. 229 E (Z. S. 107) und entspricht eher noch Mem. IV, 2, 22 ff., ohne dass es darum aus dieser Stelle geschöpft zu sein

braucht. Dass verschiedene Stellen der Ethiken auf den Protagoras zurückgehn, ist durchaus nicht so sicher, wie man schon lange behauptet und wie es mir jetzt wieder Zeller (S. 107), Natorp (Phil. Monatsh. XXX S. 361. 363) und Döring (Wochenschr. f. class. Ph. 1893 S. 654) entgegenhalten. Die Zeugnisse der Ethiken sind entweder so allgemein gehalten, dass sie nicht aus einer bestimmten Schrift geschöpft zu sein brauchen oder wieder so bestimmt, dass sie wie die Begründungen Magn. Mor. 1187 b 7 und 1198 a 10 im Protagoras vergebens gesucht werden. Ein stärkerer, überhaupt ein wörtlicher Anklang ist nur zwischen Nic. 1145 b 21 und Prot. 352 C zu constatieren, ohne dass damit eine Beziehung zwingend erwiesen wäre. Es sei hier nur die Möglichkeit angedeutet, dass, was Plato als Gedanke der πολλοί, Aristoteles aber ganz anders mit δεινόν paränetisch anknüpfend (auch anders abschliessend) citiert, ein Citat aus Antisthenes wäre, mit dem sich, wie ich behaupte, Plato im Protagoras beschäftigt. Die Worte klingen hier ebenso kynisch wie in dem οὐδὲν ἰσχυρότερον φρονήσεως, das die eudemische Ethik (1246 b 33) als Σωκρατικόν citiert, und die Macht der Vernunft preist auch hier Prot. 352 C „Protagoras“ dem „Sokrates“ zustimmend. Auf diese verwickelte Beziehung muss ich im II. Bande näher eingehen wie überhaupt auf die teilweise antisthenische Färbung des Sokrates in den Ethiken, die z. B. öfter λόγος und φρόνησις statt ἐπιστήμη setzen. Das mag den Meisten heute noch recht vage und paradox erscheinen. Aber warum in aller Welt will man Aristoteles und seine Nachfolger durchaus absperren von den zahlreichen Schriften anderer Sokratiker, die sie gekannt haben müssen, die sie teilweise citieren, die noch in spätester Zeit gelesen wurden, mit welchem Recht will man jene durchaus einschränken auf Plato als Quelle für Sokrates? Natorp sucht wenigstens einigermassen diese Willkür zu rechtfertigen (S. 347): „Welchem aber unter den Sokratikern wird er (Aristot.) eher gefolgt sein als dem einzigen, den er unter diesen als wahren Philosophen gelten lässt: seinem eigenen Lehrer Plato?“ Denn Xenophon nenne er nirgends, Antisthenes und Aristipp mit Geringschätzung. Dass er dem Plato als Lehrer, als Philosophen gefolgt ist, beweist natürlich noch nicht, dass er ihm auch als treuen Darsteller des Sokrates gefolgt ist; er kann vielmehr gerade darum die Selbständigkeit Platos gegenüber Sokrates überschätzt haben. Brauchte Aristoteles Hochschätzung vor dem Darsteller des Sokrates, um diesen so scharf zu kritisieren wie er es thut? Die Forschung unseres Jahrhunderts hat Xenophon wahrlich gering geschätzt und ihn doch als treueren Darsteller des Sokr. gelten lassen wie Plato, den sie hochgeschätzt. Man klagt, dass die Ethiken, namentlich die späteren, dem Sokr. Unrecht thun. Aber wie erklärt sich die von der Nikomachischen zur Eudemischen bis zur grossen Ethik geradezu steigende kritische Animosität gegen Sokrates? Offenbar daraus, dass Sokr. noch literarisch lebendig war, nämlich als kynischer Sokrates. Von Antisthenes (vgl. nur Xenophons Symp.) bis zu den spätesten Stoikern wollte die kynisch-stoische Schule als treueste Clientel des Sokr. gelten und es läuft ein in den Gegensatz, den der Peripatos später noch gegen die Stoa hervorkehrt, wenn die Ethiken Sokr. so scharf kritisieren, unter dem sie eben hauptsächlich

in der Plato und Xenophon weder als die einzigen noch als die ersten (Arist. frg. 61. 1486 a 12, vgl. Mem. I, 4, 1. IV, 3, 2)[3]) auf-

den kynischen verstehen. Natorp stellt für den Quellenwert des Aristoteles die Grundfrage auf: „konnte Aristot. über die Leistung des Sokr. ein richtigeres, unbefangneres Urteil gewinnen als seine unmittelbaren Schüler?“ Man mag Nein darauf antworten, obgleich man sagen könnte, dass der Späterlebende und Vergleichende objektiver urteilt. Aber was beweist das? Es handelt sich ja darum, ob die Sokratiker das, was sie von Sokr. — besser als Aristoteles — wussten, auch mitteilen wollten oder ihn nur als Interpreten ihrer eigenen philosophischen Intentionen fiktiv verwerteten. „Wird z. B. Platon von Sokr. etwas Anderes zu sagen gewusst haben als was in seinen Schriften ausführlich genug auch für uns zu lesen steht?“ Vielleicht doch. Natorp setzt hier gerade das voraus, was er erst zu beweisen hatte und durch Aristoteles stützen wollte: dass Plato in einigen Dialogen von Sokr. sagen wollte, was er wusste, und ihn nicht fiktiv nehmen wollte. An Platos Können zweifelt niemand, aber sagt Natorp selbst an anderer Stelle treffend, was er unstreitig konnte — Historiker des Sokr. zu sein —, er hat es, wie es scheint, nicht gewollt. — Das Mistrauen gegen die aristotelische Consequenzmacherei, die ich überall von der historischen Angabe zu scheiden suchte, ist berechtigt, aber es hindert doch sonst nicht, Aristot. als vornehmste Quelle der Geschichte der antiken Philosophie zu citieren. Dass Arist. seinen Sokrates gerade aus Platos Protagoras, Laches, Apologie und Crito geschöpft und diese Schriften damit als echt sokratisch bezeugt, lässt sich nicht entfernt erweisen. Die Beziehung auf den Protagoras ist, wie gesagt, nicht so sicher. Die Tapferkeitsdefinition, die Arist. als sokratisch berichtet, wird im Laches gerade von Nikias vorgebracht und von Sokr. kritisiert. Vom Sokr. des Crito ist bei Aristot. überhaupt nichts zu spüren, und dass die Rhetorik aus der Apologie citiert, kann nichts beweisen, sie citiert auch aus dem Menexenus und andere aristotelische Schriften citieren den Sokr. anderer platonischer Schriften, ohne ihn als historisch zu erweisen. N. sagt S. 347: „Und so ist denn auch wirklich in seinen (den aristot.) Angaben nichts zu finden, was nicht nach der freien Art, wie Ar. seine Quellen verarbeitet, aus Platon geschöpft sein könnte?“ Aber davon kann keine Rede sein. Wo finden sich bei Plato die von mir S. 204, 7 aufgeführten Angaben des Aristot.? Wo des Sokr. Grund für seine Ablehnung der Einladung des Archelaos (Rhet. 1398 a 24 — eine Stelle, für die selbst Zeller Antisthenes als Quelle vermutet?). Auch Eud. 1235 a 37 hat seine Parallele Mem. I, 2, 53 f., aber nirgends bei Plato.

[3]) Mem. IV, 3, 2 will Xen. so authentisch berichten wie andere sokratische Schriften authentisch zu sein versichern. Nun sind aber diese öfter gerade um so sicherer fiktiv, je mehr sie ihre Authentie versichern (vgl. Zeller, Ph. d. Gr. 96 f., 3). Dann ist doch der Gedanke nicht so unverständlich (Zeller, Archiv VII, 102), dass Xenophons Versicherung der Authenticität gerade durch diese Parallelisierung sich höchstens in ein Zeugnis der Fiktion verwandelt. Auch Natorp erkennt an (S. 361. 363), dass Xenophon, wenn er

traten. D. L. II, 64 spricht von „allen übrigen“, die sokratische Dialoge geschrieben haben, ausser den 7 bekanntesten sokratischen Autorennamen — wir haben also die grosse Perspektive einer literarischen Mode vor uns, in der im weitesten Masse der theoretisierende Atticismus damals befangen war. Die ἐπαινεῖν αὐτὸν (Sokr.) εἰθισμένοι (Isocr. Bus. 11, 6) müssen wol die Situation beherrscht haben, wenn sich ein nach Paradoxieen haschender Rhetor, der schon das Scheusal Busiris gepriesen hatte, gereizt fühlt, eine Anklagerede gegen Sokrates zu schreiben. An der sokratischen Literatur, die, wie das Beispiel der Apologie zeigt, sich noch auf die spätesten Zeiten der Antike hin fortpflanzte, beteiligten sich grosse und — wir haben Proben in den unechten platonischen Dialogen — kleine Geister und es ist durchaus möglich, dass sich auch sehr bald solche daran beteiligten, die garnicht Schüler des Sokrates waren. Oder ist Lysias Sokratiker, der eine Apologie des Sokrates schrieb? Dass der um 380 (Blass, Att. Bereds. I, 135) gestorbene Lysias Sokrates selbst seine Verteidigung ebenso in den Mund gelegt wie der von ihm bekämpfte Polykrates dem Anytos seine Anklagerede (Hirzel, Rhein. Mus. 42, 239 ff. Zeller, Ph. d. Gr. II a 193 Anm. Schanz, Samml. plat. Dial. Apol. S. 22 f.), zeigt, dass Sokrates samt seinen Gegnern vielleicht schon im ersten, mindestens im zweiten Jahrzehnt nach seinem Tode als literarische Figur in den Bereich der Fiktionen gezogen wurde. Nach diesem, zum Teil gegen diesen fingierenden Polykrates schrieb nicht nur der ebenfalls fingierende Lysias, sondern auch Xenophon seine Memorabilien (vgl. S. 19, 1) und diese sollen nach der älteren, heute noch von Zeller verfochtenen Anschauung durchaus nicht fiktiv, sondern mit dem Anspruch historischer Treue geschrieben sein, obgleich Zeller wie alle andern heute den fiktiven

---

sich zu dem fingierenden Polykrates und den andern Sokratikern in Concurrenz stellt, sich damit ein gleiches Recht zur Fiktion zuspricht. Ich kann ferner nicht einsehn, weshalb es in der Parallelstelle Mem. I, 4, 1 „grammatisch unmöglich“ ist (Zeller a. a. O.) τεκμαιρόμενοι, wie übrigens auch mehr als eine Edition der Mem. interpunktiert, zu γράφουσι etc. zu ziehen statt zu νομίζουσιν. Es ist zudem ohne Bedeutung für das, worauf es ankommt: dass Xen. hier zwei Gruppen unterscheidet.

Charakter anderer sokratischer Schriften des Xenophon (Oeconomicus und Symposium) ausdrücklich anerkennt.

Das Hauptargument für den authentischen Charakter gerade der Mem., Xenophons Versicherungen seiner eigenen Zeugenschaft, ist nun hinfällig geworden, ja geradezu ein Argument zur Verdächtigung geworden, da wörtlich dieselben Versicherungen im Anfang des Symposium und des Oeconomicus (gerade als Verbindungsformeln dieser Schriften mit den Mem.) vorkommen, wo sie nachweislich falsch sind (S. 63 f.). Zeller macht nun jetzt auch einige für die Sokratesforschung sehr wertvolle Einräumungen (Archiv VII, 102 f.): „dass Xenophons Versicherung, ein Gespräch selbst angehört zu haben, zum Beweis dieser Thatsache nicht ausreicht, —; und nimmt man dazu, dass nach so langer Zeit — eine genaue Erinnerung an Gang und Inhalt einzelner sokratischer Unterhaltungen für die Mehrzahl der Fälle kaum zu erwarten war, so wird man sich dem Zugeständnis schwer entziehen können, dass Xenophons sokratische Gespräche nur seine Auffassung der sokratischen Philosophie als unmittelbare Urkunden bezeugen“. Nach so grossen Prämissen hätte man wol einen andern Schluss vermutet. Also was kaum zu erwarten war, hat Xenophon allein erwartet? Denn er verrät niemals ein Gefühl der Unsicherheit, dass er wirklich stets nur die dem Sokrates abgelauschten Worte wiedergiebt. Zeller gesteht zu, dass Xenophons Versicherung, ein Gespräch selbst angehört zu haben, zum Beweis dieser Thatsache nicht ausreicht. D. h. also Xenophon ist nicht zu trauen, er kann auch die Unwahrheit sagen. Und zwar bewusst. Denn dass jemand den Anspruch macht, Gespräche getreulich zu wiederholen, aber vergessen hat, ob er dabei anwesend war, das ist doch wol nicht anzunehmen und das kann auch Zeller nach den Parallelen von Oec. I, 1 und Symp. I, 1 nicht meinen. Also gesteht er für die Memorabilien Fiktionen als möglich zu und zwar das stärkste Mass von Fiktionen. Denn das Stärkste ist wol eine grobe Thatsache zu fingieren und nun gar die Thatsache, die in Xenophons Erinnerung am sichersten stehen musste: die eigene Zeugenschaft. Dann ist die Fiktion des ganzen Gesprächs, dessen Wiedergabe als auf dieser Thatsache als Motiv und Stütze ruhend bezeichnet wird, eine Selbstverständlichkeit und

Xenophon begiebt sich damit jedes Anspruchs ein Berichterstatter zu sein. Von dem schweren Mistrauen, das Z. gegen Xenophon ausspricht, ja von dem Vorwurf seine Legitimation zu fälschen, kann man Xenophon nur freisprechen, wenn man ihm garnicht die Absicht zuspricht, Berichterstatter zu sein. Wenn Xenophon möglicherweise seine Zeugenschaft fingiert, also unter fiktivem Stempel Gespräche mitteilt, so können nicht „Xenophons sokratische Gespräche nur seine Auffassung der sokratischen Philosophie als unmittelbare Urkunden bezeugen“, sondern sie können überhaupt nichts bezeugen und beurkunden und es ist dann in Frage gestellt, ob Xenophon auch nur „seine Auffassung der sokr. Philosophie“ und nicht vielmehr seine eigenen Anschauungen unter der Maske der Sokratik geben wollte. Wenn ein Richter merkt, dass ein Zeuge möglicherweise seine Zeugenschaft fingiert, so wird er des „Zeugen“ Angaben auch nicht einmal als seine Auffassung vom Thatbestand urkundlich gelten lassen. Man könnte zudem ebensogut sagen, Plato giebt im Staat seine Auffassung von Sokrates, Xenophon in der Cyropädie seine Auffassung von Kyros, Schiller im Wallenstein seine historische Auffassung dieses Helden. Die Cyropädie kündigt sich ganz wie die Memorabilien als eine historische Untersuchung an, die der über etwas „verwunderte“ Autor anstellt. Die Untersuchung hat zwar halbwegs ihren Zweck verfehlt, wenn Xenophon nicht streng historisch vorgeht; das hindert ihn nicht, statt durch den historischen Kyros seine Anschauungen zu beweisen, umgekehrt in den historischen Kyros seine Anschauungen hineinzutragen. Er treibt in der Cyropädie sogar Quellenkritik. Einige Quellen sagen zwar, Kyros habe des Kyaxares Schwester geheiratet, aber dann wäre sie zu alt und so war es seine Tochter (Cyr. VIII, 5, 28). Dies Beispiel ist charakteristisch für den antiken Geist, der eben im Historischen zugleich ästhetisch wie im Aesthetischen zugleich historisch ist.

Was man von der ungebrochenen Einheit der antiken Seele, der hellenischen Harmonie von Ideal und Leben sagt, das ruht doch eben darauf, dass Subjekt und Objekt in der Antike noch nicht zu scharfer Differenzierung gelangt sind. Es ist eine einfache Anwendung davon, dass Kunst und Wissenschaft noch nicht im modernen Sinne diffe-

renziert sind, aber noch immer nimmt man den antiken Autor urkundlich streng beim Wort. Und doch wies so vieles auf eine andere Auffassung! Dass Plato ursprünglich selbst dichtete, dass er seine Schriften als eine παιδιά (Phaedr. 276 B D) und seine Naturphilosophie auch als eine παιδιά (Tim. 59 D) ansieht, dass die Naturphilosophen zum grossen Teil in epischer, die Sophisten in rhetorischer, die Attiker in dramatischer Form philosophieren, dass Heraklit, der Hesiod mit Pythagoras und Xenophanes in einem Atem citiert (D. L. IX, 1), Xenophanes, Plato, Antisthenes u. s. w. die Dichter und Rhetoren kritisch als ihre Vorgänger, Concurrenten oder Autoritäten behandeln, dass nicht nur die Sophisten, sondern auch Empedokles, Antisthenes, Aristoteles u. a. als Meister der Rhetorik aufgetreten sind, das zeigt denn doch, dass der philosophische und künstlerische Trieb noch halb ungelöst ineinanderliegen. Oder genauer: dass die philosophischen Epiker nach den poetischen Epikern kommen, die philosophischen Dramatiker des λόγος Σωκρατικός nach den grossen poetischen Dramatikern, das zeigt, dass die Philosophie hier als eine Art Abklärungsprocess der Poesie zu betrachten ist, bis sie in Demokrit (dem Epigonen der naturphilosophischen Epiker) und in Aristoteles (dem erst selbst noch als Dialogiker auftretenden Epigonen der Dramatiker des λόγος Σωκρ.) sich zur reinen Theorie abgekühlt hat. Speciell die erste Hälfte des 4. Jahrhunderts, die Blütezeit des λόγος Σωκρ. ist das Zeitalter der attischen Romantik. Es war nicht blos die Zeit der politischen Restaurationen, die ganze attische Kultur hatte mit dem Ende des peloponnesischen Krieges einen schweren Stoss erhalten, der sie aus dem classischen Leben, das sie im 5. Jahrhundert in grosser Politik, in grossen Meistern aller Künste und in dem Lebensphilosophen Sokrates entfaltet, mehr ins Innere zurücktrieb, ins Melancholische, Abendliche, Reflexive. Man ward philosophisch, aber im Sinne der Romantik, mit idealer Sehnsucht, mit Rückblicken und Fernblicken. Der Lebensnerv vibrierte noch stark subjektiv mit künstlerischer Wärme, schwankend zwischen der praktischen, politischen Bethätigung und der reinen Resignation. Plato steht da, für die Späteren der Vater der Romantik, aber auch Antisthenes, Xenophon u. a., die wie nach Sokrates, so nach

spartanischen, persischen, mythischen Helden die Hände ausstrecken, alle die Männer des λόγος Σωκρ. bilden als Romantiker den Uebergang zwischen jener lebensvollen Classik der grossen Künstler und Politiker, der gross naiven, literarisch nicht angekränkelten Philosophengestalt des Sokrates und der scharf winterlichen Atmosphäre, in der die reine Theorie des Aristoteles und der Naturalismus des Diogenes gedeihen.

Es ist also ganz falsch, im λόγος Σωκρ. nur eine Wiedergabe des Sokrates zu sehen. Zunächst schon, weil die Figur des Sokrates bei ihrem literarischen Niederschlag aus ihrer ursprünglichen Zeitstimmung in eine ganz andere, in eine herbstlich romantische Lebensstimmung eintaucht. Dann aber ist der λόγος Σωκρ. garnicht blos eine philosophische Erbschaft. Antisthenes muss seine Rhetorenschule schliessen, Xenophon muss Schwert und Pflug fahren lassen, Plato muss seine dichterischen Anfänge vergessen und seine politischen Versuche mislingen sehen, um sokratisch zu philosophieren — und dieses Verzichten klingt nach, der λόγος Σωκρ. ist der Ausdruck des ganzen aus dem Naiven, Künstlerischen, Praktischen ins Literarische, Reflexive zurückgetretenen Lebensdranges einer zu altern beginnenden Kultur und darum hält er sich an die reflexivste Gestalt der grossen, naiven, lebendigen Zeit: an Sokrates. Hier gilt das Hegelsche Wort: erst mit der anbrechenden Dämmerung beginnt die Eule der Minerva ihren Flug. Bei dem Autor des Staates und des Symposium, jener grossen Geniefeier, bei der sich Alkibiades, Aristophanes und Agathon um Sokrates gruppieren, merkt man's am deutlichsten, dass der λόγος Σωκρ. zugleich der Erbe der grossen Politiker und Dramatiker, dass er eine lebensabgewandte, gegenwartsflüchtige, darum ins Reflexive, Ideale, Literarische umgeschlagene Politik und Kunst ist. Weil eben der Atticismus von der grossen Lebensbühne mehr abgedrängt war, verinnerlicht er sich zu einer stark reaktionären Romantik und tröstet seine Sehnsucht damit, die Schatten grosser Toten in der literarischen Nachahmung wachzurufen, die einst leben durften, um dann in der Maske dieser Helden den eigenen sonst verhaltenen Lebensdrang auszuschütten. Diese Attiker leben also in der Form der Sokratik ihr eigenes Geistesleben aus und

man muss ihre Sokratik mehr als formales Element fassen, wenn man ihnen nicht das eigene Geistesleben abstreiten will. Ihre sokratische Schriftstellerei ist nicht, wie es heute immer noch traditionell geschieht, als Historie aufzufassen, sondern als μίμησις. Das Schreiben ist ihnen Ersatz für die lebendige Entfaltung, Schattenspiel des Lebens, εἴδωλον des λόγος ζῶν καὶ ἔμψυχος (Phaedr. 276 A) — daher μίμησις. Man sieht in der Schrift noch etwas Fremdes, nicht Natürliches; dem vornehmen Attiker ist der Schreibende ganz wie der professionsmässige Gelehrte ein „Sophist" (Phaedr. 257 D) und die letzte Auseinandersetzung im Phaedrus zeigt und bestärkt weit mehr diese Gefühle gegen alle Logographie, als sie dagegen ankämpft. Man schämt sich in eigenem Namen zu schreiben und scheut sich vor der toten Schrift, darum versteckt man sich hinter einen andern und fingiert ihn als lebendig redend — das ist die μίμησις im λόγος Σωκρατικός. Die Schrift wagt sich noch nicht in eigener Form hervor, sondern als εἴδωλον, als Fiktion des Lebens. Der Unterschied aber zwischen der Nachahmung und der Historie ist ein wesentlicher. Der Historiker muss inhaltlich treu sein: er giebt den fremden Inhalt als totes Objekt in eigener Form wieder. Der Nachahmer muss formal treu sein und er kann kaum mehr sein; denn da er das Fremde nicht als totes Objekt, sondern als Subjekt in lebendiger Aktion darstellen soll, die er doch nur aus sich selbst schöpfen kann, so kann er es eben nur als Form seiner eigenen Entfaltung aufnehmen. So ist nun die Historie mit ihrer inhaltlichen, objektiven Treue — Wissenschaft, die Nachahmung mit ihrer subjektiven Lebendigkeit — Kunst.

Dass nun der λόγος Σωκρατικός, dem man mit Unrecht die inhaltliche Treue der Historie zugesprochen hat, μίμησις und als solche künstlerisch zu fassen, Dichtung ist, sagt Aristoteles, trotzdem es Zeller bestreitet. Poët. 1147 b heisst es: ἡ δὲ ἐποποιΐα μόνον τοῖς λόγοις ψιλοῖς ἢ τοῖς μέτροις καὶ τούτοις εἴτε μιγνῦσα μετ' ἀλλήλων, εἴθ' ἑνί τινι γένει χρωμένη τῶν μέτρων τυγχάνουσα μέχρι τοῦ νῦν. οὐδὲν γὰρ ἂν ἔχοιμεν ὀνομάσαι κοινὸν τοὺς Σώφρονος καὶ Ξενάρχου μίμους καὶ τοὺς Σωκρατικοὺς λόγους, οὐδὲ εἴ τις διὰ τριμέτρων ἢ ἐλεγείων ἢ [τῶν] ἄλλων τινῶν τῶν τοιούτων ποιοῖτο τὴν μί-

μησιν. Zeller erklärt nun (S. 102): Aristoteles stelle die λόγοι Σωκρ. hier zu den Werken der Dichtkunst „nur, um sie von ihnen zu unterscheiden; sie liessen sich, sagt er, auch dann, wenn man ihnen eine metrische Form gäbe, mit den Mimen eines Sophron nicht unter demselben Gattungsnamen zusammenfassen, was er doch unmöglich behaupten könnte, wenn er beide gleichsehr für ποιήσεις hielte“. „Auch dann, wenn man ihnen eine metrische Form gäbe“ — ja aber die Mimen des Sophron sind ja in Prosa verfasst (Athen. 505. Schol. Greg. Naz. und die Fragmente). Welchen Sinn hat also das „auch dann“? Wenn man statt der Abkürzung mehr den aristotelischen Wortlaut in der Zellerschen Auffassung herstellt, ergiebt sich erst recht ein unmöglicher Sinn: Man könne die (prosaischen) λόγοι Σωκρ. mit den (prosaischen) Mimen des Sophron auch dann nicht unter demselben Gattungsnamen zusammenfassen, wenn man die Nachahmung (μίμησις) im dreifüssigen oder elegischen oder sonstigen Versmass verfasste. Selbst wenn man mit Z. οὐδὲ εἴ τις etc. den Σωκρ. λόγοι subordiniert, würden sie ja als eine μίμησις anerkannt sein, die eben selbst in der metrischen Form nicht mit den Mimen des Sophron zusammengefasst werden könnte. Und die μίμησις entwickelt ja hier Aristoteles als sein Princip der Dichtung. Aber οὐδὲ εἴ τις etc. kann, um einen verständlichen Sinn zu geben, nur in Coordination zu Σωκρ. λόγους wie zu Σώφρονος μίμους als eine andere Dichtungsgattung gefasst werden. So allein kommt ein klarer Zusammenhang in die ganze Entwicklung. Aristoteles hat hier gar kein Interesse die Mimen des Sophron und die Σωκρ. λ. zu trennen — Athen. p. 505[4]) verbietet schon solche Auffassung und er giebt

---

[4]) Die Stelle lautet: Ἀριστοτέλης δὲ ἐν τῷ περὶ ποιητῶν οὕτως γράφει· οὐκοῦν οὐδὲ ἐμμέτρους τοὺς καλουμένους Σώφρονος μίμους μὴ φῶμεν εἶναι λόγους καὶ μιμήσεις ἢ τοὺς Ἀλεξαμενοῦ τοῦ Τηΐου τοὺς πρώτους γραφέντας τῶν Σωκρατικῶν διαλόγων. Auch diese Stelle, die fast ebenso oft wie unsere Stelle der Poëtik misverstanden worden ist, will besagen, dass die Mimen des Sophron und sokratische Dialoge trotz ihrer prosaischen Form als Dichtungen, μιμήσεις anerkannt werden müssen. Vgl. schon Fr. A. Wolf (Platons Gastmahl Einl. S. 52 f.): „wer könnte zweifeln, dass er (Aristot.) die platonischen Stücke vorzüglich mit darunter begriff.“ Und W. citiert dort auch für die poetische, mimetische Auffassung Platos Timon und Athenäus selbst (XI 505 B F).

auch kein Kriterium ihrer Unterscheidung an, sodass man nicht weiss, weshalb er die Σωκρ. λ. hereinzieht, wenn sie weder hierhergehören sollen noch principiell unterschieden werden. Nein, er citiert die Σωκρ. λ. neben den Mimen des Sophron als Beispiele der (gewöhnlich vergessenen) Dichtung in Prosa. Aristoteles hat im Anfang der Poëtik die μίμησις als sein allgemeines Kunstprincip entwickelt und er will nun specialisieren. Eben hat er die Tanzkunst bestimmt. Die Dichtkunst weiss er nur als ἐποποιΐα, als μίμησις bloss in Worten d. h. sowol in prosaischer Rede wie in Versen und zwar Versen verschiedener Art zu definieren. Denn sonst gäbe es keinen umfassenden Begriff für die Mimen des Sophron sowie die Σωκρατ. λόγοι (also die μίμησις in Prosa) einerseits und die μίμησις in den verschiedenen Versformen andererseits. Die gewöhnliche Auffassung nimmt statt der μίμησις den Vers, τὸ μέτρον als Kennzeichen der Dichtung, aber Empedokles hat mit Homer nur das Metrum gemein und ist mehr ein Physiologe als ein Dichter. Es ist klar, was Aristoteles sagen will. Als Specificum der Dichtkunst und zugleich κοινόν aller Dichtungsgattungen kann nur gelten die μίμησις als ἐποποιΐα. Nichts anderes. Denn es giebt Verse ohne Dichtung (z. B. Empedokles) und Dichtungen ohne Verse z. B. die Mimen des Sophron und die λόγοι Σωκρ., die demnach hier als μίμησις und Dichtung citiert werden. Endlich aber wird ja der λόγος Σωκρ. noch direkt in Beziehung, ja in Abhängigkeit gesetzt zu den Mimen des Sophron und damit um so stärker in seinem dichterischen Charakter bezeugt durch die Nachricht, dass Plato die Mimen des Sophron nach Athen gebracht und sich als Dialogiker stark nach ihrem Muster gebildet hat (D. L. III, 18. Olymp. vit. Plat. § 5. Athen. XI, 504 B C). Es ist Zeit in Plato neben dem Sokratiker auch den Sophroniker zu erkennen, dem man eine weitgehende Fiktionsfreiheit zugestehn muss.

Da nun die λόγοι Σωκρατικοί nachahmende Dichtungen, also fiktiven Charakters sind, so dürfen sie nicht ohne weiteres im Einzelnen dogmatisch für den historischen Sokrates citiert werden und auch das „Zusammentreffen" zweier Sokratiker kann für diesen nichts „beweisen". Denn zwei Fiktionen ergeben zusammen noch kein Zeugnis. Das Hilfsmittel der Vergleichung der platonischen

und xenophontischen Darstellung[5]) habe ich deshalb nicht viel zu wenig beachtet (Zeller Archiv VII, 103), sondern ich muss es einfach ablehnen. „So weit diese beiden Sokratiker in ihren Aussagen übereinstimmen, wird man ihnen doch wol Glauben schenken müssen." Aber ich meine, dass sie nicht schreiben, um „Aussagen" über Sokrates zu machen, denen man „Glauben schenken" soll, sondern vor allem, um sich selbst auszusprechen im Typus, im Gewande der Sokratik. Aus einer Uebereinstimmung der Memorabilien zumal mit so späten platonischen Schriften wie Timäus und Philebus auf Sokrates zu schliessen (ib. 105), scheint mir daher nicht anders als aus einer Uebereinstimmung von Fichte und Schelling auf Kant oder aus einer Uebereinstimmung von Schelling und Hegel auf Fichte zu schliessen. Kann denn nicht wie auf mehrere deutsche Idealisten damals neben dem Kantianismus z. B. ein Neuspinozismus gewirkt hat, so auf mehrere Sokratiker, Plato und den für Xenophon wichtigen Antisthenes, neben der Sokratik z. B. ein Neuheraklitismus, vermittelt durch Protagoras, Kratylos u. a. gewirkt haben?[6]) Kann nicht in der langen Zeit, in der die Sokratiker nebeneinander schriftstellerten (die jedenfalls länger war als die Zeit, in der Plato und Xenophon Schüler des Sokrates sein konnten), ein Gedankenmotiv von einem Sokratiker auf den andern übergesprungen sein? Zeller nimmt die λόγοι Σωκρ. zu historisch, um zuzugeben, dass sie das Bild des Sokrates gefärbt, namentlich stark ethisiert haben. Und doch ist es — von allen andern Gründen abgesehen — fast selbstverständlich, dass ein Märtyrer von seinen Verehrern ethisch verklärt, überhaupt ex eventu aufgefasst wird

[5]) Zeller geht sehr weit in dieser Vergleichung. „IV, 6, 2—4 die νόμιμα περὶ τοὺς θεούς auf die Ritualien zu beschränken, giebt der Ausdruck hier so wenig wie etwa bei Plato Krito 53 C, Gorg. 504 D und in vielen andern Stellen ein Recht" (S. 104). Aber Crito 53 C wie Gorg. 504 D ist ja garnicht von den νόμιμα περὶ τοὺς θεούς die Rede. Mem. IV, 6, 2—4 aber handelt es sich um bestehende νόμοι καθ᾽ οὓς δεῖ τοὺς θεοὺς τιμᾶν. Was sollen das anderes sein als Ritualien?

[6]) Es kann auch dieselbe These bei den Sokratikern aus verschiedener Quelle stammen. Natorp citiert jetzt als treffendes Beispiel die These von der Einheit des Göttlichen, die bei den Megarikern eleatischen, bei Antisthenes ostionischen Ursprung hat, und verbietet deshalb mit Recht (S. 338. 369) aus der Uebereinstimmung der Sokratiker auf Sokr. zu schliessen.

und seine geistige Pose erhält in der Richtung auf die letzten Angriffspunkte. Auch haben die Sokratiker in ihren sokratischen Dichtungen zugleich ihr eigenes Ideal und Pathos zum Ausdruck bringen müssen, das, wie gesagt, im 4. Jahrhundert schon an sich ein anderes war. Zeller hält S. 109 an Sokrates als moralischem Paränetiker fest und bestreitet die These, dass er „nicht Ethiker, sondern Dialektiker“ sei. Dass Sokrates „nicht Ethiker“ war, wird niemand behaupten; ich sagte nur, dass er „im letzten Grunde nicht Ethiker, sondern Dialektiker“ (S. 258) sei d. h., wie ich S. 253 ff. auszuführen suchte, dem Reflexionsstoffe nach hauptsächlich Ethiker, aber, was wichtiger, der principiellen Tendenz, der Methode nach Dialektiker. Da es sich um die Grundauffassung des λόγος Σωκρ. und um Einwürfe Zellers handelt, wird es mir gestattet sein, einen raschen Blick auf das zu werfen, was mir Z. entgegenhält.

Da sind zunächst „die Erklärungen Platos in der Apologie, im Euthydem, im Laches, im Gastmahl“. Aber ich kann nicht einsehen, weshalb die philosophischen Dichtungen Platos, die ganz andern literarischen Motiven entstammen, als Urkunden mit authentischen Erklärungen über Sokrates verbindlich sein sollen. Zudem erscheint Sokrates in diesen Schriften im Wesentlichen als Elenktiker, als ἐξετάζων, im Euthydem lässt ihn Plato sich als Laien in der protreptischen Kunst bekennen und nur in der Apologie tritt sporadisch der moralische Paränetiker hervor. In der Ablehnung dieses moralischen Paränetikers stimmt mir jetzt auch Schanz zu (Samml. ausgew. Dial. Pl. III. 1893 S. 108 ff.), der mit gewichtigeren Argumenten, als ich S. 476 ff. andeutete, den fiktiven Charakter der platonischen Apologie nachweist (S. 68 ff.)[7]). Zeller

[7]) Auch Natorp nimmt die Apologie bereits halb fiktiv, wenn er sie nicht als Reproduktion der historischen Verteidigung des Sokr., sondern nur als Verteidigung des historischen Sokr. durch Plato erklärt. Ich glaube auch, dass die Apologie zum grossen Teil den historischen Sokr. charakterisiert und dass sie Platos erster Schriftstellerperiode angehört wie der nach Natorp sich ihr eng anschliessende Crito. Damit ist aber nicht entfernt alles, was die Apologie sagt, als echt sokratisch besiegelt. Vielmehr bedingt die Verteidigung, wie sie äussere Fiktionen veranlasst (die Bedeutung des Orakelspruchs, die Forderung der Staatsspeisung, die Bürgschaft Platos, die Prophezeiung etc.), auch eine innere apologetische, subjektive Umbildung des sokratischen Typus;

citiert weiter „die aristotelische Aussage über den Begründer der Ethik“. Aber Aristoteles nennt niemals Sokrates den „Begründer“ der Ethik, wie er ihn als Begründer der Induktion und Begriffslehre preist (Met. XIII, 4). Die aristotelischen Stellen erwähnen nur, wie ich S. 263. 266, 2 ausführte, die für Sokrates unbestreitbare Beschäftigung mit ethischen Stoffen, aber es kommt eben darauf an, was er daraus gemacht hat; sonst wäre auch für so manchen Sophisten, auch für einen Helvetius oder Nietzsche eine specifisch mo-

---

ferner lässt der Künstler Plato nach der von Natorp selbst S. 337 gut hervorgehobenen unkritischen Art des Zeitalters in Sokrates zugleich sein eigenes Ideal aufsteigen und in seiner ersten Schriftstellerperiode gab wol auch das Vorbild des Antisthenes (D. L. VI, 1) seiner Sokratik jene rhetorische Färbung, die der Crito noch deutlicher veranschaulicht. Weil Plato eben, wie N. andeutet, zugleich als Nachfolger des Sokrates für sich selbst spricht, sein eigenes Programm giebt, ist er nicht treuer Historiker. Spricht er wirklich ex officio für Sokrates, als „Nächstbeteiligter“, „erklärter“ Nachfolger, „im Namen“ der andern (N. S. 350 f.), als „berufener Wortführer“, d. h. als solcher objektiv anerkannt? Da scheint mir allerdings der 28 jährige Plato stark ex eventu betrachtet. Eukleides und Antisthenes sind weit älter und wol schon halbwegs Schulautoritäten. Eukleides zieht zunächst Plato und andere Sokratiker nach Megara und der Apologet Xenophon wie der advocatus diaboli Polykrates (S. 481) scheinen Antisthenes als treuesten Sokratiker zu nehmen, der auch gegen Anytos geschrieben (vgl. Schanz, Apologie S. 88 ff.) und vermutlich dadurch erst das dem Anytos in den Mund gelegte Pamphlet des Polykrates veranlasst hat. Die Prophezeiung der Apologie, dass „bald“ nach Sokrates Tode χαλεπώτεροι den Athenern erstehen würden, ist dadurch noch nicht ungültig, dass Plato erst mindestens ein Jahr nachher in Athen wirken konnte, abgesehen davon, dass χαλεπώτεροι zugleich ein Compliment für Antisthenes bedeuten kann, der wol bald seine Schule in Athen eröffnete. Ist es aber wirklich eine falsche Prophezeiung, dann müsste die Apologie vor der Flucht nach Megara verfasst sein, die nach N.'s Vermutung vielleicht erst durch die Wirkung der Schrift veranlasst wäre. Doch auf derselben Seite (351) nimmt N. an, dass Apologie und Crito gleichzeitig oder in kurzem Zwischenraum erst von Megara aus im Namen der dortigen Genossen erschienen. So eng verbunden aber dürfte N. auch die beiden Schriften nicht annehmen, da er beide aus der Stimmung der herrschenden demokratischen Partei erklärt (S. 351 f.) und beide eine entgegengesetzte Stimmung voraussetzen, die Apologie eine Sokrates feindliche, der Crito eine ihm freundliche, bereuende. Auf die Wahrheitsversicherungen der Apol. und des Crito legt N. überall einen übergrossen Wert. Und doch nimmt er die Zeugnisversicherungen mehrerer xenophontischer und platonischer Schriften S. 342 mit Recht nicht für baare Münze. Es lässt sich auch nicht rechtfertigen, dass N., nachdem er dem doch auch apologetisch auftretenden Xenophon und fast

ralisierende, paränetische Tendenz bewiesen. „Er fragt auch nicht, was jene sokratischen Schüler, die ihren Meister erst ethisiert haben sollen, was vollends die unphilosophischen Naturen, an denen es unter den Freunden des Sokrates nicht fehlte, zu ihm hingezogen haben soll, wenn er nur der dialektische Theoretiker war, zu dem er ihn machen möchte.“ Und doch habe ich oft genug (S. 256 ff. 266. 476 f. 508. 510 f. 515. 535 ff. 541 etc.) das stumme, aber um so eindrucksvollere Ethos der sokratischen Persönlichkeit und die protreptische Wirkung seiner Elenktik betont, die für die eristisch so empfängliche attische Jugend [8]) noch einen besondern Reiz hatte. Dann aber ist es doch sehr merkwürdig, dass der moralische Paränetiker in Xenophons Schilderung, den Z. festhalten will, sicherlich noch niemanden begeistert hat, ja auch mit schöneren, bunteren, blendenderen Reden, aber in der Art der Memorabilien, wie Schleiermacher urteilt (W. W. III, 2. S. 295 f.), Athen entvölkert haben würde durch die Furcht seiner Gegenwart und keine geistreichen Praktiker wie Alkibiades und Kritias angezogen hätte, dass dagegen die stärkste philosophische Wirkung auf Männer der heterogensten Berufe und Richtungen in diesem Jahrhundert entschieden ein „dialektischer Theoretiker“ geübt hat, den ich in mehrfacher Beziehung mit Sokrates zu vergleichen Anlass hatte. „Er sagt uns nicht, was diesen trockenen (?) Dialektiker bestimmen konnte, statt der Physik sich auf die ethischen Untersuchungen zu werfen.“ Gerade um das zu sagen, was zumeist nicht gesagt wird, suchte ich in der allgemeinen Charakteristik (S. 182—202, vgl. S. 265) ausführlich darzulegen, wie jedem Rationalismus die ethischen Stoffe

allen platonischen Dialogen Fiktionsfreiheit zugestanden, sie für einige wenige gänzlich abstreiten will. Wenn Plato nur treu verteidigen will, warum fingiert er, wie N. zugesteht, schon in der äusseren Form — ganz wie es die Reden erfindenden Historiker machen? Die Wahrheitsversicherungen können für Sokrates, aber sie können auch für Plato gelten. Plato kann z. B. für seinen eigenen damaligen Standpunkt die Kosmologie ablehnen. Der platonische Sokrates versichert im Crito mit aller Energie, dass er stets das Schädigen der Feinde für Unrecht erklärt — der xenophontische Sokrates sagt mehrfach das Gegenteil. Beides beweist nichts. Das Wahrscheinliche ist, dass der historische Sokrates garnichts darüber gesagt, sondern dass die Streitfrage erst unter den Sokratikern aufgetaucht ist.

[8]) Plato Apol. 23 B, Isocr. c. soph. 265. Weiteres vgl. S. 380.

näher liegen, ferner wie beim Uebertritt der Philosophie aus den maritimen und merkantilen Colonien in das intensiver, subjektsstark und historisch lebende Mutterland die anthropologischen Stoffe aufsteigen, wie schliesslich in der höchstentwickelten πόλις, in der reichsten städtischen Kultur, die den Menschen in Geist und Leben, im Wettkampf der ἀρετή voll entfaltete, unter den rede- und wissenseifrigsten und vor allem ehrgeizigsten (Mem. III, 5, 3) aller Griechen einem Denken, das so original in seinem heimischen Boden wurzelte wie das sokratische, notwendig das Humanistische und namentlich die ἀρετή Gegenstand wurde[9]). Also die ethischen Stoffe wurden dem Sokrates auf der Strasse entgegengetragen. Nun noch zu fragen, weshalb er sie „statt der Physik" gewählt, hätte nur dann Sinn, wenn sich Sokrates als Nachfolger der Physiker berufen und vor der Geschichte verantwortlich gefühlt hätte. Was dort gesagt ist, mag ja zumeist nicht neu sein, aber ich glaube auch, dass es weit leichter ist zu erklären, weshalb Sokrates ethische, als weshalb die Früheren physikalische Fragen behandelten.

---

[9]) Natorp charakterisiert S. 346, was ich über diese Entwicklung angebe, so, als ob ich gerade den mathematischen Parallelismus des lokalen und philosophischen Faktors causal betone. Aber ich meine nicht, dass die einen, weil sie an der Peripherie der hellenischen Welt wohnen, darum peripherisch, äusserlich denken und die andern, blos weil sie central wohnen, central innerlich denken, — das wäre allerdings ein bedenklicher geschichtsphilosophischer Mysticismus — sondern weil die an der Peripherie wohnenden Colonialgriechen sämtlich in Hafen- und Handelsstädten, in jungen Verhältnissen, äusseren Einflüssen zugänglich leben, darum denken sie äusserlich materialistisch, und weil die Griechen des Mutterlandes in ihren alten, durch Eifersucht begrenzten Verhältnissen weniger aus dem Reichtum der Natur als aus menschlicher Begabung und Erinnerung schöpfen, weniger an Erwerb als an Leistung, weniger an Expansion als an Vertiefung und Erhöhung der Lebenssphäre denken konnten, darum denken sie innerlich, ideal etc. Das aber ist keine hegelianisierende Geschichtsconstruktion, sondern eben die Deutung aus dem milieu, die mir Natorp S. 356 zugiebt.

XXI.

Gedächtniss-theoretische Untersuchungen und mnemotechnische Spielereien im Altertum.

Von

Dr. **Bergemann**-Jena.

2.

Die von Aristoteles begründete wissenschaftliche Psychologie fand in der Folgezeit kaum irgend welche Weiterbildung. Des Neuen war so viel geboten worden; es galt sich zu orientieren, zu sammeln und zu sichten. Dazu kam, dass die schöpferische Kraft der Hellenen erlahmt war; und wenn sie sich doch hin und wieder nochmals regte, so geschah dies fast ausschliesslich auf praktischem Gebiete: das Problem der Weltbefreiung und der Welterlösung hatte das der Erkenntniss abgelöst. Hatte doch die gebildete Welt den Halt der Religion verloren, den des Staates aufgeben müssen: so suchte man denselben in einer auf die Lebensweisheit gerichteten Philosophie und schliesslich in einer allen realen Boden unter den Füssen verlierenden Mystik. Im grossen und ganzen kann aber, wie angedeutet, die Zeit nach Aristoteles charakterisiert werden als die Epoche der Gelehrsamkeit, der Polyhistorie, der Schematisierung und Systematisierung, mit einem Worte der Aus- wenn auch kaum der Weiterbildung der durch Aristoteles begründeten Special-Wissenschaften. — An die Erörterung psychologischer Fragen trat man in der Folgezeit aus einem doppelten

Grunde heran: die einen wurden dazu geführt durch praktische Erwägungen, die anderen veranlasste dazu das speculative Interesse. Dies letztere war der Fall bei den stoischen, epikureischen und neuplatonischen Philosophen; das erstere gilt hinsichtlich der Aerzte und der Professoren der Weltweisheit und Beredsamkeit. Für den vorliegenden Fall, bei dem es sich ja nur um einen kleinen Ausschnitt aus dem psychologischen Forschungsgebiete handelt, ist allerdings die Ausbeute nicht sehr gross. Von jener Gruppe kommen für uns nur die Neuplatoniker in Betracht, von dieser die Ausbildner jener Kunst, die auch heutzutage trotz vielfachen und energischen Widerspruchs von competenter Seite noch nicht allen Kredit verloren hat, der Mnemonik. Wenn ich eben nur die Neuplatoniker erwähnte, so will ich damit natürlich nicht sagen, dass sich bei den anderen gar keine auf das Gedächtniss Bezug nehmende Erörterungen fänden, sondern nur dass dieselben durchaus belanglos sind. So stossen wir bei den stoischen Philosophen bis auf Seneca und Epiktet herab auf Bemerkungen über das Gedächtniss, von denen aber höchstens das eine hervorhebenswert erscheint, nämlich die Behauptung, dass nur Einwirkungen von starkem Tonus oder oft wiederholte im Gedächtnisse haften bleiben (vgl. L. Stein: Erkenntnisstheorie der Stoa. Berlin 1888, S. 150ff.). Eine Behauptung, die — wie die Erfahrung lehrt — durchaus nicht der Wirklichkeit entspricht, wenigstens nicht in dieser Allgemeinheit: wohl haften dergleichen Reize besser im Gedächtnisse als solche, bei denen diese Bedingungen nicht erfüllt sind — aber auch diese gehen nicht verloren, hinterlassen mehr als momentane Eindrücke, wovon man sich leicht in Zuständen nervöser Ueberreiztheit oder bloss hochgradiger Erregung überzeugen kann. Von Epiktet ist noch die Bemerkung erwähnenswert, dass das Gedächtniss einen ungeheuren Umfang habe: „μνήμας ἀπὸ μυρίων πραγμάτων διασώζεις“ (diss. I, 14, 2). Auch hierbei ist das granum salis nicht zu übersehen. Gewiss ist der Umfang des Gedächtnisses sehr gross, aber bei den verschiedenen Arten des Gedächtnisses — immer den normalen Durchschnitt natürlich vorausgesetzt — durchaus nicht in der nämlichen Ausdehnung; namentlich hinsichtlich der Sprachfertigkeit muss man sich vor einer Ueber-

schätzung des Gedächtnisses hüten. Auch ist nicht zu vergessen, dass, so gross der Umfang des Gedächtnisses auch ist, in einem gegebenen Augenblicke man immer nur an weniges sich zu erinnern vermag. —

Unter den Neuplatonikern erweckt unser Interesse vornehmlich Plotin (205—270 n. Chr. G.). Im Gegensatze zu Aristoteles, der, wie ich erwähnt, den Dualismus überhaupt wie im besonderen auf anthropologischem Gebiete zu überwinden versucht hatte, halten Plotin und die Neuplatoniker an demselben ganz entschieden fest, noch consequenter dabei verfahrend als ihr geistiger Vater, als Platon. Indem sie die ja durchaus dualistische Grundlage seiner Philosophie zu der ihrigen, zum Ausgangspunkte ihres Denkens machten, führten sie jenes phantastische System auf, das man als den poetischesten und erhabensten Lobgesang der dualistischen Weltanschauung bezeichnen kann. — Der Mensch ist dem Plotin ein Doppelwesen, bestehend aus Seele und Leib; jener kommt gegenüber diesem unbedingte Selbständigkeit und Substanzialität zu: den psychischen Phänomenen entspricht kein physischer Parallel-Vorgang. Ein materielles Substrat der Empfindung giebt es nicht; denn dagegen spreche die Thatsache der Erinnerung, da ja nach der materialistischen Anschauung „immer neue Abdrücke aufeinanderfallen“ würden: „καὶ εἰ μὲν ὡς ἐν σώμασιν ὑγροῖς, ὅπερ καὶ εὔλογον, ὥσπερ εἰς ὕδωρ συγχυθήσεται, καὶ οὐκ ἔσται μνήμη· εἰ δ᾽ ἐμμενοῦσιν οἱ τύποι, ἢ οὐκ ἔστιν ἄλλους ἐνσημαίνεσθαι ἐκείνων κατεχόντων· ὥστε ἄλλαι αἰσθήσεις οὐκ ἔσονται· ἢ γινομένων ἄλλων ἐκεῖνοι οἱ πρότεροι ἀπολοῦνται· ὥστε οὐδὲν ἔσται μνημονεύειν· εἰ δὲ ἔστι τὸ μνημονεύειν και ἄλλων αἰσθάνεσθαι ἐπ᾽ ἄλλοις οὐκ ἐμποδιζόντων τῶν πρόσθεν, ἀδύνατον τὴν ψυχὴν σῶμα εἶναι“ (Enn. IV, 7, 6). — Daraus ist ersichtlich, dass wir bei Plotin auf keine psycho-physische Gedächtnisstheorie, wie bei Aristoteles, stossen werden. Ist für unseren Philosophen doch das Gehirn nicht Sitz der Seele, sondern nur der Anfangspunkt alles Strebens (Enn. IV, 2, 23), wie in der Leber der Anfang der Begierde, im Herzen der des Gefühls zu suchen ist. „Die Sinne sind nichts als das nach aussen gewandte innere Schauen der Seele“ (Enn. IV, 5, 2). — Die Erinnerung ist für Plotin eine rein seelische Funktion, in noch

höherem Grade als die Empfindung. Das Gedächtniss ist eine Kraft der Seele, ist seelische Activität, kein blosses passives Hinnehmen: „ταῦτα γὰρ μαρτυρεῖ πρόκλησιν τῆς δυνάμεως καθ' ἣν μνημονεύομεν τῆς ψυχῆς" (Enn. IV, 6, 3). Unter den Gründen, durch welche er diese Behauptung stützt, hebe ich folgenden besonders hervor: Wäre das Gedächtnis bloss die Vorratskammer für äussere Eindrücke, so dürfte es nicht schwächer werden durch die Fülle solcher[18]). Da dies aber der Fall ist, so kann es eben nichts anderes sein als eine Kraft, welche durch vermehrte Arbeitsleistung sehr schnell abgenutzt, verbraucht wird. Auch sei, meint Plotin, wenn es anders wäre, die Thatsache des selbständigen Besinnens unerklärlich[19]). — Freilich ist der Leib nicht ohne jeden Einfluss auf diese Verhältnisse; aber seine Wirksamkeit ist eine ganz negative: er bedingt nicht positiv Erinnerung, sondern infolge der Veränderlichkeit, der er unterworfen ist, greift er nur hindernd ein, bewirkt er das Vergessen. Wie dies jedoch möglich sei, vermag Plotin nicht im geringsten überzeugend darzulegen. Seele und Körper haben ja seiner Ansicht zufolge gar nichts miteinander zu thun, ihrer völligen Wesensverschiedenheit halber ist eine wechselseitige Einwirkung ganz ausgeschlossen; jedes geht gleichsam seinen eigenen Weg. Plotin sagt, die Seele sei im Leibe nicht, wie man so oft hören könne, wie in einem Gefässe oder Substrat, wie der Teil im Ganzen, die Form in der Materie, der Steuermann im Schiffe, die Technik in den Werkzeugen, sondern auf das Verhältniss der Seele zum Leibe passe nur die Analogie des Verhaltens von Licht zu Luft (Enn. IV, 3, 21 u. 22: „ἆρ οὖν οὕτω φατέον, ὅταν ψυχὴ σώματι παρῇ, παρεῖναι αὐτήν, ὡς τὸ πῦρ πάρεστι τῷ ἀερί").

Die Thatsache, dass zwischen Seele und Leib eine gewisse Wechselwirkung stattfindet, konnte jedoch Plotin nicht gänzlich übersehen, sie nötigte ihn zu der allerdings sehr mystisch klingenden Concession, der Körper habe gleichsam einen Schatten der

---

18) Enn. IV, 6, 3: „εἰ δέ γε ἔμενον οἱ τύποι, οὐκ ἂν ἐποίησε τὸ πλῆθος ἧττον μνή[ον]ας." —

19) Enn. IV, 6, 3: „ἔτι, εἰ τύποι μένοντες, οὐδὲν ἔδει σκοπεῖν, ἵνα ἀναμνησθῶμεν." —

Seele, „wodurch zwischen beiden gleichartige Affection hergestellt werde“ (Enn. IV, 5, 1)[20]. Aber welchen Causal-Zusammenhang man im einzelnen zwischen diesem halben der monistischen Auffassung gemachten Zugeständnisse und der Behauptung, dass der Leib das Vergessen bedinge, besteht, wird nirgends gesagt, wenn auch zugegeben werden muss, dass durch jene Einräumung diese Einwirkung nicht mehr gar so ungereimt erscheint. —

Die alte Lehre von den Seelenteilen aufnehmend[21]) und umdeutend unterscheidet Plotin einen unteren und oberen Teil der Seele, die aber innerhalb des Lebensprocesses „eine intensive Einheit bilden“ und dies wieder „unbeschadet der Trennbarkeit des besseren Teiles von dem schlechteren“ (Enn. IV, 3, 31; I, 1, 12): die Seele ist in allen ihren Akten ganz und ungeteilt (Enn. IV, 2, 2), und immer wirkt die ganze Seele, wenn auch in verschiedener Weise. Jeder der beiden Seelenteile hat nun seine besonderen Erinnerungen; beim Abscheiden aus der Leiblichkeit beharren nur die des oberen (Enn. IV, 3, 30. 32). In dem unteren Seelenteil ist der Sitz unserer Erinnerungen äusserer Thatsachen und Begebenheiten, der gesamten Schicksale unseres irdischen Lebens[22]). Vermittelt wird diese Erinnerung durch das φανταστικόν, „in das die Sinneswahrnehmung endet, und das die Anschauungen festhält“. — Auch dem oberen Seelenteile kommt, wie schon gesagt, Gedächtnis zu und zwar dauerndes, weil es sich nur hier um höhere, wahrhaft wertvolle Erinnerungen handelt. Denn die denkende Seele, d. i. eben der obere Seelenteil, „behält nur die edleren und bedeutungsvolleren Verhältnisse der Dinge, die mit dem Geistigen in Verbindung stehen, und behält andererseits Gedanken kraft jener selbstbeschauenden Versinnlichung, die geistige Verknüpfung durch äussere Merkmale einprägt“. Sie sitzt gleichsam zu Gericht über die Erinnerungsbilder des unteren

---

[20]) „εἰ δὲ τοδὶ ὑπὸ τουδὶ πέφυκε πάσχειν συμπαθῶς τῷ τινα ὁμοιότητα ἔχειν πρὸς αὐτό.“

[21]) Diese Lehre ist namentlich von Platon ausgebildet worden vgl. Zeller, Philos. d. Griechen II, 1. (4. Aufl.) S. 843 ff.

[22]) Vgl. auch Kirchner, Philosophie des Plotin. Halle 1854. S. 123 ff.: „Psychologie des Plotin“; besonders S. 132 ff. —

Seelenteiles, der sinnlichen Seele, sichtet dieselben und ordnet sich ein, was davon wertvoll ist. Ja, je gebildeter die Seele ist, desto mehr und desto vollständiger macht sie das φανταστικόν zum „Organe der höheren Erinnerungen". Auch können beide Seelenteile von einer und derselben Erinnerung bewegt werden: dann ist das Produkt ein φάντασμα, ein gemeinsames Bild. Gehen dagegen die beiden Erinnerungen, die beiden μνῆμαι, auseinander, dann muss eine von beiden weichen. —

Es ist klar, dass Plotin ganz auf der Grundlage der platonischen spekulativen Psychologie weiter gebaut, bezw. sich damit begnügt hat, die bei dem Meister nur vereinzelt auftretenden diesbezüglichen Bemerkungen im idealistischen Sinne weiter auszuführen und auszudeuten. Um die empirische Forschung kümmert er sich so gut wie gar nicht: alle seine Erwägungen stehen im Dienste seiner Metaphysik und der aus dieser sich ergebenden praktischen Consequenzen. Was ihm nicht in seinen metaphysischen Kram passt, ignorirt er. Statt eines Fortschrittes gewahren wir daher, Aristoteles gegenüber, einen offenbaren Rückschritt bei ihm: von einer rein psychologischen Gedächtnisstheorie ist gar keine Rede, noch weniger als selbst bei Platon. Und was von ihm gilt auch hinsichtlich der ganzen neuplatonischen Schule. —

Das Resultat aller bisherigen Ausführungen ist also dies, dass wir aus dem Altertume nur eine einzige Gedächtniss-Theorie, die trotz vieler Mängel wirklich diesen Namen verdient, besitzen, nämlich die aristotelische; und dies kann uns kaum Wunder nehmen bei einem Problem, das zu den schwierigsten und complicirtesten in der Psychologie gehört, wenn man bedenkt, dass den Alten noch gar sehr die Fähigkeit der ruhigen Selbstbeobachtung abging, ihr ganzes Denken — auch bei den aufgeklärtesten und freiesten Köpfen — durch mythische Vorstellungen beeinflusst war und ihnen zudem noch das psychologische (und physiologische) Experiment fehlte, wodurch ja erst in der neuesten Zeit mehr Klarheit in die psychologische Forschung gekommen ist, die Psychologie erst jetzt eine eigentliche Wissenschaft zu sein angefangen hat. Ausserdem führte die Differenzierung der Wissenschaften und die Hochschätzung encyclopädischen Wissens in der

Zeit nach Aristoteles von der Reflexion über das eigentliche Gedächtniss-Problem ab und ward vielmehr darauf gerichtet, Mittel und Wege zu finden, die Einprägung ins Gedächtniss und das Behalten des Eingeprägten zu erleichtern, dabei teils das Bedürfniss des Rhetors teils dasjenige des gelehrten Polyhistors berücksichtigend: es war die Blütezeit der Mnemotechnik, die durchaus keine moderne Erfindung, sondern eine schon recht alte Spielerei ist. Wenn man bedenkt, dass bis auf Augustus es kein Redner gewagt hätte, mit einem Notizen-Zettel vor das Publikum zu treten, so wird man sich nicht wundern, dass man schon frühzeitig auf mancherlei kleine Kunstgriffe verfiel, um das Gedächtniss zu unterstützen. Als Erfinder der Mnemonik galt den Alten ziemlich allgemein der Dichter Simonides (ca. 559—469 v. Chr. Geb.), jedenfalls im Hinblick auf den Umstand, dass dieser in einem Epigramm sich seiner im 80. Lebensjahre noch ganz ungeschwächten Gedächtnisskraft rühmt[23]). Beweise für oder gegen diese Annahme lassen sich natürlich nicht beibringen; jedoch ist es wahrscheinlicher, dass, was Morgenstern (Comment. de arte veterum mnemonica. Dorpat 1835 S. IV ff.) vermutet, die Mnemonik von einem der Sophisten im Zeitalter des Sokrates ersonnen und nur, um ihr besseren Eingang zu verschaffen, auf den berühmten Lyriker zurückgeführt worden sei, der sich, wie gesagt, noch im spätesten Alter seiner vollen Gedächtnisskraft rühmen konnte. Uebrigens berichtet Diogenes Laertius auch von Pythagoras, dass er seinen Schülern Gedächtniss-Uebungen empfohlen habe (Vitae phliosophorum. Graece et latine, ed. Cobet. Paris 1850 S. 510). — Wie dem nun auch sein möge, sicher ist, dass es zur Zeit Ciceros bereits eine ganze mnemotechnische Litteratur gab (vgl. Cornifici Rhetoricorum ad C. Herennium l. III. c. 23); Theodektes Phaselita, ein Schüler des Platon, Isokrates und Aristoteles, hatte den Reigen eröffnet, das bereits Vorhandene und Ueberkommene systematisierend und in usum oratoris weiterbildend, und in der Folgezeit, gegen Ende des zweiten vorchristlichen Jahrhunderts, ist Charmadas zu erwähnen als einer, der diesem Litteratur-Zweige seine

[23]) Vgl. über ihn Suidae Lexikon. Graece et latine. ed. Bernhardy, II. Bd. Halle und Braunschweig 1853. S. 756 ff.

Aufmerksamkeit widmete (vgl. Plinius, hist. nat. VII, 24). — Anfänglich war die Mnemonik der Alten noch ziemlich einfach, ein Complex äusserlicher Mittel, wodurch man das Aufzufassende in gewissen räumlichen Begrenzungen und bildlichen Anschauungen der Einbildungskraft nahe rückte und fassbar machte: man dachte sich grosse Vorstellungsmassen, um sie sich zu merken, örtlich in einer Stadt oder in mehreren Städten und innerhalb dieser wieder in Häusern und Zimmern von bestimmter Anzahl verteilt. Frei von Künstelei ist die Sache natürlich nicht, aber sie wurde durch die fortgehende litterarische Bearbeitung und Systematisierung noch immer complicierter: so z. B. bei Cicero und schon früher bei dem „incerto auctori rhetoricorum ad Herennium“. Dieser ist nach Schütz, dem auch Bonnell beistimmt[24]), M. Antonius Gripho, ein etwas älterer Zeitgenosse Ciceros, welcher selbst, als er bereits die Praetur bekleidete, jenes Schule besucht haben soll (Macrob. Sat. III, 12, 8): ein berühmter Lehrer der Grammatik und Rhetorik zu Rom (Suet., de ill. gramm. 7). Weniger wahrscheinlich ist Heusdes Vermutung, dass Aelius Stilo jener „incertus auctor“ sei. — Dieser Rhetor nun (vgl. Rhetor. ad C. Heren. l. III, c. XVI ff.) unterscheidet ein natürliches und ein künstliches Gedächtniss: „sunt duae memoriae“, sagt er, „una naturalis, altera artificiosa; naturalis est ea, quae nostris animis insita est et simul cum cogitatione nata. Artificiosa est ea, quam confirmat inductio quaedam et ratio praeceptionis“. Ueber dieses letztere nun will er sprechen, „quae constat ex locis et imaginibus“. „Locos“ nennt er „qui breviter, perfecte, insignite aut natura aut manu sunt absoluti, ut eos facile naturali memoria comprehendere et amplecti queamus, ut aedes, intercolumnium, angulum, fornicem et alia, quae his similia sunt.“ Die „imagines“ sind „formae quaedam et notae et simulacra“ desjenigen nämlich, dessen wir uns erinnern wollen. Wenn wir uns z. B. an Pferde, Löwen, Adler erinnern wollen, so müssen wir „imagines eorum locis certis conlocare“. Wollen wir viel in unserem Gedächtnisse festhalten, so müssen wir „multos locos nobis comparare, ut in multis locis multos

---

[24]) Vgl. De arte memoriae commentatio historica. Programm des Berliner Friedrichs-Gymnasiums. Berlin 1838. S. 9.

imagines conlocare possimus". Die „loci" gleichen der Wachstafel, die „imagines" den eingeritzten Buchstaben. — Die loci müssen nun nach einer gewissen Ordnung gewählt werden, sie müssen auch „forma atque natura" von einander verschieden sein. Ferner dürfen sie nicht zu gross und nicht zu klein, nicht zu nahe bei und nicht zu weit von einander entfernt sein: „intervalla locorum mediocria placet esse, fere paulo plus aut minus pedum trinum". — Die „imagines" sind doppelter Art, nämlich „unae rerum, alterae verborum. Illae exprimuntur, cum summatione ipsorum negotiorum similitudines comparamus; hae constituntur, cum unius cuiusque nominis et vocabuli memoria similitudine notatur." Das Auffinden von Aehnlichkeiten an Dingen und Geschehnissen und demgemäss das Behalten solcher macht nur geringe Schwierigkeiten; es kommt dabei oft nur auf ein einziges Merkmal an. Schwieriger ist die Sache dann, wenn es gilt, Worte dem Gedächtnisse einzuprägen. Wie man dabei zu verfahren hat, zeigt er an folgendem Beispiele (a. a. O. c. 21): es soll der Vers

„Iam domutionem reges Atridae parant"

gemerkt werden. Er sagt darüber: „In uno loco constituere oportet manus ad coelum tollentem Domitium, cum a regibus Marciis locis caedatur; hoc erit „jam domutionem reges". In altero loco Aesopum et librum subornari ut ad Iphigeniam in Agamemnonum et Menelaum[25]); hoc erit „Atridae parant"; hoc modo omnia verba erunt expressa". —

Eng an den „incertus auctor" schliesst sich Cicero (106—43 v. Chr. Geb.) an, der auch ein begeisterter Lobredner der Mnemonik ist. Das Gedächtniss, sagt er (de inv. I, 1) ist eine „firma animi rerum et verborum perceptio", also Activität, eine Kraft der Seele, keine psychophysische Funktion. Es ist von höchster Wichtigkeit für alle Menschen, besonders auch für den Redner; es ist ein „thesaurus omnium rerum", es muss zum Wächter gesetzt werden

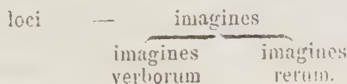
[25]) Der Text ist hier arg verstümmelt; ihn richtig zu stellen haben viele versucht. Vgl. Kaysers Bemerkungen zu seiner Ausgabe der „Cornifici Rhetoricorum ad C. Herennium Libri IV". Leipzig 1854. S. 280. 115,1. — Vgl. auch Bonnel a. a. O. S. 11. Anmerkung 1. —

„inventis cogitatisque rebus et verbis“, sonst „omnia, etiam si praeclarissima fuerint in oratore, peritura“ (de oratore I, 5, 18)[26]. Daher preist er den Erfinder der Kunst, vermöge welcher man, wenn man sich von Natur keines so ausgezeichneten Gedächtnisses wie etwa Themistokles erfreut, dasselbe unterstützen kann; natürlich aber sei die memoria naturalis die Hauptsache. Ausserordentlich wichtig, meint er, sei es, abstrakte Begriffe, Gedankendinge sich unter dem Bilde eines sinnlichen und zwar sichtbaren Gegenstandes einzuprägen, weil das sinnlich Wahrnehmbare, besonders das dem Gesichtssinne zugängliche, weit besser im Gedächtnisse hafte; denn „acerrimus ex omnibus nostris sensibus est sensus videndi; facillime animo teneri potest ea, quae perciperentur auribus aut cogitatione, si etiam oculorum commendatione animis traderentur“ (de orat. II, 87, 357). — Näher geht jedoch Cicero nicht auf die Erörterung der mnemotechnischen Hilfsmittel ein; er erklärt sich eben, wie schon gesagt, mit den vorhandenen einverstanden. Nur hinsichtlich der Einprägung von Worten macht er noch folgende Vorschläge. Mit Bezug auf die Wortbilder, die „imagines verborum“[27], sei von Wichtigkeit die Etymologie (die Wortbildung im weiteren Sinne): „dadurch, dass man ähnliche Worte bildet durch Umwandlung und Beugung der Endsilben (Declination), oder dass man ihre Bedeutung von der species auf das genus überträgt und durch das Bild eines Wortes einen ganzen Gedanken darstellt“ (vermittelst der symbolischen Ausdrucksweise — vergl. de orat. II, 87, 358 und auch Top. 8, 35). Der Redner soll wie ein tüchtiger Maler, der auf seinen Gemälden die Perspective und die Distanzen durch die verschiedene Grösse und Anlage der Figuren kenntlich macht, durch die verschieden

---

[26]) Vgl. auch Or. part. 1, 4; 7, 26 — Brut. 61, 219 — de opt. gen. orat. 2, 5: „sed earum omnium rerum ut aedificiorum memoria est quasi fundamentum.“

[27]) Schema der mnemotechnischen Hilfsmittel nach dem „incertus auctor“ und nach Cicero:



gestalteten Wortbilder, durch Wörter desselben Etymon, die daran geknüpfte Gedankenlage sich für sein Gedächtniss kennzeichnen. Freilich auf alle die Wörter, die keine eigentlichen Begriffswörter sind, die Conjunctionen, Präpositionen, Interjectionen, kann das eben Gesagte keine Anwendung finden; denn diese „formari similitudine nulla possunt". Sie muss man sich unter gewissen stereotypischen Zeichen oder Bildern merken: „eorum fingendae nobis sunt imagines, quibus semper utamur" (de orat. II, 88, 359). — Nimmt man zu diesen Hilfsmitteln, die der Redner anwenden soll, um Worte seinem Gedächtnisse einzuprägen noch die schon früher erwähnten betreffend die Einprägung von Gedankendingen hinzu und diejenigen, welche das Sachgedächtniss, das nach Cicero für den Redner noch wichtiger ist als das Wortgedächtniss („rerum memoria propria est oratoris, verborum memoria minus nobis est necessaria"), unterstützen sollen — hierbei soll es hauptsächlich auf zweckmässige Stellung der mnemonischen Bilder ankommen, hinter denen wie unter der Maske der Schauspieler der Gedanke verborgen ist — so ergiebt sich ein recht complicirter mnemotechnischer Apparat, ein ungeheuerer Gedächtniss-Ballast, der aber, wie Cicero naiv genug bemerkt, das natürliche Gedächtniss durchaus nicht beeinträchtigen soll. Er ist so verrannt in seine mnemonischen Marotten, dass er alle Einwürfe dagegen, an denen es nicht fehlte, leichter Hand abthun zu können glaubt: „neque verum est, quod ab inertibus dicitur, opprimi memoriam imaginum pondere et obscurari etiam id, quod per se natura tenere potuisset." —

Weit einsichtiger als Cicero in dieser Hinsicht ist Quintilian (38 bezw. 42 — ca. 118 n. Chr. G.); derselbe hat eine ziemlich geringe Meinung von der Mnemonik. Vom Gedächtniss und seiner Pflege handelt vornehmlich das zweite Capitel des elften Buches seiner „Institutio oratoria". Das Gedächtniss, sagt er, ist ein Geschenk der Natur; man müsse es jedoch sorgfältig pflegen, um es nach Umfang und Stärke zu erweitern. Namentlich der Redner bedürfe eines guten Gedächtnisses: für ihn besonders hätten mnemotechnische Hilfsmittel Wert, wenn ihnen ein solcher überhaupt zukäme. Aber dieselben seien viel zu gekünstelt und statt das

Gedächtniss zu unterstützen und das Behalten zu erleichtern, belasten sie es noch viel mehr, indem ihm die Lösung einer doppelten Aufgabe aufgebürdet werde. Jedoch verwirft er nicht gänzlich die Mnemonik; denn „multum signa faciunt, et ex alia memoria venit alia“. Allerdings wünscht er, dass die mnemonischen Hilfsmittel möglichst einfach und naturgemäss seien; z. B. „ancora si de nave dicendum esset, spirulum, si de proclio“. Gegen dergleichen wird sich kaum etwas einwenden lassen; solche kleine Gedächtniss-Stützen gebrauchen wir wohl alle zuweilen — und ganz mit Recht. — Das Wichtigste jedoch, sagt Quintilian sehr richtig, sei Uebung und Anstrengung: „Si quis tamen unam maximamque a me artem memoriae quaerat, exercitatio est et labor: multa ediscere, multa cogitare, et, si fieri potest, quotidie potentissimum est“ (a. a. O. § 40). Und zwar schreite man langsam fort; man lerne zunächst nur einige Verse und vermehre ganz allmählich deren Anzahl. Dieses Verfahren wende man auch beim Unterrichte der Knaben an: denn Gedächtniss-Uebungen müssen von Jugend auf angestellt werden. So nur könne man sich ein treues und umfangreiches Gedächtniss erwerben, vorausgesetzt, dass eine gute natürliche Veranlagung vorhanden ist. Bei einem guten natürlichen Gedächtnisse hätten Männer wie Themistokles und Mithridates, Crassus und Cyrus nur durch Uebung, durch eifriges Studium sich den Ruhm erworben, ein ausgezeichnetes Gedächtniss zu besitzen. Die Künste eines Simonides und Hippias, eines Charmadas und Metrodorus seien mehr oder weniger nur unnütze Spielereien. — Diese Ansicht Quintilians, die auch heutzutage gegenüber den immer und immer wieder auftauchenden mnemotechnischen Künsteleien, die doch auf einer falschen Voraussetzung die Association anlangend beruhen, die herrschende ist, nachdem schon Kant die Methode des sogenannten „judiciösen“ Memorierens in seiner Anthropologie „ungereimt und zweckwidrig“ genannt hat, wurde jedoch im Altertume nicht so gewürdigt, wie sie es verdient hätte: vielmehr war in der Folgezeit die Mnemonik sehr im Schwange und musste sich noch obendrein, dem damaligen Geschmacke entsprechend, die Verbrämung mit allerhand magischen Elementen gefallen lassen. Ja, sogar eine „Vergessungs-

wissenschaft", wie Aretin sich ausdrückt[28]), entstand jetzt, noch extravaganter und verrückter als jene ausgeartete Mnemonik. —

Von hervorragenden Männern, welche im Sinne Quintilians und zwar besonders infolge pädagogischer Erwägungen Gedächtniss-Uebungen empfehlen, will ich zwei nennen, Plutarch und Lucian von Samosata, mit deren Betrachtung ich die vorliegende Arbeit abschliessen möchte. Beide Männer lebten zu einer Zeit, in welcher unter den Begleiterscheinungen einer hochentwickelten Civilisation in höchst bedenklicher Weise sich eine Trennung der Bildung vom Leben bemerklich machte, zu einer Zeit, wo jene bereits ganz den Charakter einer toten Gelehrsamkeit angenommen hatte. Freilich bekämpfen beide die vorhandenen Uebelstände, dringen auf Verbesserung und träumen von einer Wiedergeburt jenes goldenen Zeitalters des griechischen Altertumes, wo der Mensch in allseitiger Entwickelung seines Geistes wie seines Leibes für Staat und Leben kräftig wirkte und thätig schaffte und das freudige Bewusstsein freier Menschlichkeit im schönen Wirkungskreise sich auch frei und schön bethätigte; wohl polemisiert Lucian gegen das Aufhäufen toten Wissensstoffes und persifliert in den „Gedungenen Gelehrten" aufs köstlichste die Lehrer der Jugend — aber dennoch ist er so gut wie der ein Jahrhundert vor ihm lebende Plutarch[29]), berühmter Lehrer der Philosophie in Rom, ein Kind der Zeit. Daher, so sehr sie für das althellenische Bildungs- und Erziehungs-Ideal begeistert sind, meinen sie doch, dass ein junger Mensch von guter Herkunft in keiner der encyklischen Wissenschaften unbewandert sein darf. Er muss, sagt Plutarch ausdrücklich in der Schrift „de educatione puerorum[30]), eine nach der

---

[28]) Aretin, Systemat. Anleitung zur Theorie und Praxis der Mnemonik, nebst Grundlinien zur Geschichte und Kritik dieser Wissenschaft. Sulzbach 1810. S. 530. Cap. VIII: Geschichte der Vergessungswissenschaft. —

[29]) Lucian 130—200, Plutarch 60—120 n. Chr. Geb.

[30]) Ob diese Schrift wirklich von Plutarch herrührt, ist allerdings zweifelhaft. Die Unechtheit derselben hat namentlich Wyttenbach behauptet und zu beweisen versucht; seinem Urteile schliesst sich auch Volkmann an in seinem Werke: „Leben, Schriften und Philosophie des Plutarch von Chaeronea." Berlin 1869. I. Teil S. 180. Benseler dagegen bezeichnet die Schrift nur als in hohem Grade verdächtig. Deinhardt hält sie für echt; sie sei, meint er,

anderen insoweit erlernen, dass er wenigstens einen Vorgeschmack davon bekommt. Und Lucian spricht in den „Liebkosungen" die nämliche Ansicht aus: für den freigeborenen Jüngling sei eine encyklopädische Bildung nötig, sein Geist müsse mit allen Kenntnissen, die einem solchen ziemen, fleissig genährt werden. Da kann es uns dann freilich auch nicht wundern, wenn beide fleissige Gedächtniss-Uebungen empfehlen, indem sie darauf hinweisen, dass „für den Erfolg des Unterrichtes es vor allem wichtig sei, das Gedächtniss zu üben, durch welches der Wissensbesitz gesammelt und aufbewahrt werde." Das Gedächtniss, sagt Plutarch, lässt Wissen entstehen und nährt es. Gedächtniss-Uebungen müssen eintreten, ob nun die Kinder von Natur ein gutes Gedächtniss haben oder vergesslich sind: „die Fülle ist zu befestigen, der Mangel zu ergänzen, so werden jene, deren Gedächtniss von Natur gut ist, andere, diese, die ein schwaches Gedächtniss haben, sich selbst übertreffen". Aber nicht nur für die Aneignung des Wissens empfehlen sie Uebung des Gedächtnisses, sondern dieselbe sei auch erforderlich für die Geschäfte und das praktische Leben. „Erfahrung macht klug", lesen wir bei Plutarch, „aber die Erfahrungen nützen uns nichts, wenn wir sie vergessen". Wie in der Empfehlung von Gedächtniss-Uebungen überhaupt so stimmen Plutarch und Lucian auch darin mit Quintilian überein, dass dieselben vornehmlich in vielem Auswendiglernen bestehen sollen. — Wir können hier ganz mit den Behauptungen und Forderungen dieser Männer übereinstimmen: es ist sicher, dass das Gedächtniss durch Uebung bildbar und dass namentlich systematisches Auswendiglernen unerlässlich ist. Denn davon hängt zum grossen Teile das ab, was man Präsenz des Wissens nennt, nämlich die Fähigkeit, im gegebenen Augenblick leicht und sicher zu reproducieren. Was wir nicht reproducieren können ist für unser Wissen verloren; das ad hoc Gelernte verraucht schnell wieder. —

---

ein Spätling der Plutarchischen Muse, daher und weil sie für ein grösseres Publikum bestimmt sei und einen etwas herablassenden Ton anschlage, wie er sich sonst nicht bei Plutarch finde, mache sich ein ziemlich beträchtlicher Abstand von seinen übrigen Schriften bemerkbar. —

XXII.

Die Polemik Alexanders von Aphrodisia gegen die verschiedenen Theorien des Sehens.

Von

Joh. Zahlfleisch in Ried.

II.

Alexander polemisirt ferner p. 132, 30—33 gegen die Ansicht derjenigen, welche die auf Grund der äussseren Objectscontouren in der Luft aufgenommene Gestaltung derselben sich bis zum Auge fortpflanzen lassen, dadurch, dass er zu bedenken gibt, dass auf der einen Seite von denselben vorausgesetzt wird, es sei die auf solche Weise heraus kommende Gestaltung etwas derart Körperliches, dass man dasselbe mit der andererseits von ihnen geleugneten Körperhaftigkeit der Luft schwer in Einklang zu bringen vermag. (Und mit Recht. Denn nach den neueren Ergebnissen der Naturwissenschaft hat man nicht zu sagen gewusst, ob der sogenannte Lichtäther etwas Körperliches ist oder nicht, obgleich die allerneuesten Untersuchungen mehr zum Ersteren hinneigen.)

Das Argument p. 132, 33—35 besteht dagegen in einer Zurückweisung der Ansicht, als ob die luftartigen Lichtstrahlen ohne weiteres durch Wasser durchzudringen vermöchten, da doch feststeht, dass nur durch die genaue Unterscheidung der einzelnen bereits geformten Theilchen der Luft das deutliche und genaue Sehen möglich wird, ein Sehen, welches natürlich sofort nicht mehr statthaben könnte, wenn die erwähnten Formen der Theile des Gesichts-

bildes durch das Wasser zusammengedrückt und unkenntlich gemacht würden (συγκρίνεται καὶ παύεται). (Auch dies ist richtig calculirt, weil die Luft in der That als Medium des Sehens nicht angenommen werden darf wegen ihrer eigenartigen leichten Verschiebbarkeit der Theile; man sieht das Bestreben, ein Medium des Sehens ausfindig zu machen, ohne dass das gewünschte Ziel zum Vorschein kommt; Alexander hält sich daher wohlweislich in der Defensive.)

Nimmt man ferner an, dass, wenn Wasser gefriert, indem es zu Eis sich verdichtete, eine Arbeit vollzogen wird, welche offenbar schwerer zu vollführen ist, als wenn man einen weniger dichten Körper, wie Luft, voraussetzt, der ja doch eher eine Einwirkung erfahren muss als ein weniger leicht zu behandelnder, weil dichterer Körper, wie das Wasser im Gegensatz zur Luft einer ist (p. 132, 38 heisst eben die Luft im Gegensatz zum Wasser εὐπαθέστερον ὄντα), so muss man wieder ebenso auch der Luft, die beim Leben die Vermittlerrolle spielt, die Eigenthümlichkeit zuschreiben, dass sie vermöge der Einwirkung von Kälte nicht mehr brauchbar ist dazu, den Theilchen des Objects zum deutlichen Sehen zu verhelfen, weil ja dann ähnlich, wie beim Gefrieren des Wassers, die Elasticität dahin ist, welche den Lufttheilchen die Form des Objects zuzuertheilen vermag, weil nach dem Gefrieren eine starre Masse allein übrig bleibt. Und wenn wir sehen, dass sogar der dünnste Körper, das Feuer, durch die Eiskälte einen Eintrag erleidet, so ist nicht einzusehen, weshalb dies nicht auch bei der Luft geschehen soll. (Was den letzteren Umstand betrifft, dass Feuer vermöge der Kälte in seiner Wirksamkeit Einbusse erfährt, so hat Alexander vergessen, hierfür auch, wenn gerade nicht die Begründung, so doch die nöthigen Beobachtungen als Beweis anzuführen. Nach gewöhnlicher Anschauung ist nun aber kein Fall bekannt, in welchem Feuer weniger in kalter als in warmer Luft brennen sollte, ausser es kommt der Feuchtigkeitsgrad in Betracht, welcher wegen früher nicht beachteter, aber aus Grund von Schmelzung anhaftender Eisbildungen beim Holze anzunehmen ist. Der einzige, vielleicht in Betracht zu ziehende Umstand ist der, dass auf hoch gelegenen Orten der Siedepunkt des Wassers ein niedrigerer ist als

im Thale. Der Grund davon liegt aber nicht in dem Umstande der grösseren Kälte auf Bergesgipfeln, sondern im geringeren Luftdruck, abgesehen davon, dass den alten Philosophen diese Thatsache nicht so leicht bekannt sein konnte. Jedenfalls ist dieses Argument des Alexander nicht stichhaltig. Abgesehen davon darf man die Elemente nicht in jeder beliebigen Hinsicht in eine Reihe stellen, da ja auch bis in die neueste Zeit das Wasser im diametralen Gegensatze zur Luft jedem Versuche seines Zusammendrückens spottete.) Ausserdem bemerkt Alexander 133, 2—4, dass die von ihm angenommene Einflussnahme der Kälte auf Luft und auf das derselben verwandte, dem Sehen zu Grunde liegende πνεῦμα sich nicht mit der von seinen Gegnern vorausgesetzten Theorie vereinigen lasse, nach welcher die Ursache des Weissen im Schnee jenes in demselben eingeschlossene lichtartige πνεῦμα sei; denn auch dieses müsste ja unter dem Einfluss der Schneekälte zunichte werden. (Natürlich fällt auch dieses Argument, wenn die vorige Annahme Alexanders nicht allgemeine Giltigkeit hat.)

Wenn man ferner die Thatsache erwägt, dass ein solch luftartiges Gebilde, wie das Gesichtsbild nach der Anschauung jener Philosophen ist, auf den geringsten Anstoss hin in Nichts zerfallen muss, so wäre (133, 4—8) absolut nicht zu ersehen, dass, wenn einmal dieses irgendwo einen Anstoss erleidet, wie bei der Reflexion des Lichtes im Spiegel oder in den durchsichtigen Glaskörpern (vgl. π. γενέσ. κ. φθορ. 324b 32), die Integrität der Form des aus den Lufttheilchen bestehenden Complexes gewahrt bleiben sollte. Kommt das ja auch nicht in dem Bereiche des Tastsinns da vor, wo wir die Gestalt der zu betastenden Oberfläche aus der Ferne mit dem Stocke untersuchen. Denn (das ist wohl der Sinn dieser Stelle) in diesem Falle kommen uns die Objectstheilchen rücksichtlich ihrer äusseren Oberfläche nicht in der Weise zum Bewusstsein, dass wir von denselben ein Gesammtbild bekommen, sondern sofort, wenn wir einen Ort, einen Punkt verlassen haben, tritt an die Stelle dieses vergangenen Eindrucks ein neuer, zweiter, dritter, also dass wir uns den Gesammteindruck nur in der Reproduction sammelnd herstellen, während eigentlich das sinnliche Verbleiben des Tastreizes als solchen in unserer Empfindung als Ergebnis der

hierbei geltenden Voraussetzung angenommen werden sollte. Denn zugleich mit dem Anstossen des Instruments an die zu betastende Stelle muss die aus einem gewissen Fluid gebildete Form des Tastreizes zunichte werden, weil dieselbe jenem Anstoss eben gar nicht widerstehen kann. Denn sogut wie nicht fest gegründete, weil unterhöhlte oder überhaupt fehlerhaft beschaffene Körper wegen Mangels jeglichen sicheren Stützpunktes sofort zerfallen, wenn ihnen die energische Entgegenwirkung gegenübertritt, welche in einer auf sie Einfluss habenden Macht besteht, geradeso müssen auch die so biegsamen Luftgebilde in ein Nichts sich auflösen, wenn wegen Vorhandenseins einer hindernden Gewalt die Einheit in der Luftformation nicht mehr hergehalten werden kann. — (Und Alexander hat damit auch vollkommen Recht.)

Wenn man ferner annimmt, dass in einem Brunnen (133, 8—14), dessen Wasser durch seine Tiefe verdunkelt erscheint, nur das Bild desjenigen zurückgestrahlt wird, der in den Brunnen hinab sieht, ohne dass er imstande ist, das Wasser selbst zu sehen, so entstünde bei Festhaltung der von Alexander bekämpften Theorie unter gleichzeitiger Voraussetzung der Schwächung des Bildes im reflectirten Lichte ein Widerspruch. Denn man könne nicht einsehen, warum die Festhaltung der Luftlichtstrahlen (ἐπέρεισιν) beim Wasser nicht glücken sollte, während doch die nach der Brechung nicht mehr festgehaltenen Strahlen nach derselben demjenigen sichtbar, weil festgehalten werden, welcher die Brechung erleidet. Es sei dies dasselbe Verhältnis, wie wenn man einen Stab zerbrechen und in zwei Theile spalten wollte, so dass der nicht berührte Theil (Alexander denkt sich, wie Bruns ganz richtig — entsprechend dem für das Wasser im Brunnen gemachten Vergleich — in der Anm. z. St. hervorhebt, dass die Zerbrechung des Stabes so vor sich geht, dass man von ihm die Hälfte entfernt, so dass der Stab bis zur Mitte gespalten erscheint, während die andere Hälfte ganz bleibt und nur die erstere vom Ganzen losgerissen wird [in baculi termino per fracturam orto — in altero eius termino, i. e. in eo, qui ante fracturam proprius erat baculi terminus] doch so, dass man immer noch die Elasticität der Ruthe bei der Berührung ihres Endes fühlen kann) keinen wahrnehmbaren Widerstand mehr leistet,

während dies bei dem durch die Brechung geschwächten wohl der Fall ist. (Dagegen ist zu bemerken, dass man das Wasser wegen seiner gleichmässigen Oberfläche im ersten Moment nicht sieht, und dass die Spiegelung des Gesichtes nur dieserhalb erfolgt, weil dasselbe von dem äusseren Lichte beleuchtet erscheint, während das Wasser des Brunnens im Dunkel bleibt.)

Ferner bemerkt Alexander 133, 14—28, dass jene Theorie deshalb nicht stattfinden könne, weil man die Eigenschaft des zum Sehen nothwendigen πνεῦμα, dass es überall durchdringe, gar nicht mit der Thatsache in Einklang bringen könne, dass man nicht im Stande sei durch die Mauern zu sehen. Sagen, dass dies wegen der Festigkeit des Stoffes nicht möglich sei, ist deshalb unzulässig, weil es feste Stoffe, wie Glas, Horn und durchsichtige Steine, gibt, welche das Durchsehen ganz gut gestatten. Will man sich dahin ausreden, dass diese Durchsichtigkeit auf Grund der leichten Zerbrechlichkeit stattfinde, indem solche Körper nicht zu den festen gerechnet werden dürfen, so gilt als Instanz dagegen die Annahme der in solchem Falle nothwendigen Durchsichtigkeit auch von Lehm, der doch ebenso leicht zerbrechlich ist, ohne dass an ihm jene Consequenz Platz griffe. Geht man nun auf die Gegenseite des obigen Widerspruches jener Männer ein, nämlich auf die dann erfolgende Nothwendigkeit, dass die Sehstrahlen nicht auf feste Körper aufschlagen dürfen, wenn man etwas sehen will, so steht dem wieder entgegen, dass der andere Theil jener Theorie sich unmöglich damit vereinbaren lässt, wonach das Bild durch Aufprägung der einzelnen Eindrücke ein deutliches werden soll. Denn dünne und flüssige Körper, deren Theile leicht verschiebbar sind, können unmöglich diese Eindrücke festhalten. (Mit Rücksicht auf diese Doppelleitung — λεπτὰ καὶ ὑγρά l. 26 — wird man mit Bruns nicht einverstanden sein können, wenn derselbe die Worte ἢ ἀὴρ l. 28 in Klammern setzt. Was aber die Einwendungen Alexanders betrifft, so liesse sich denselben wohl nur das eine entgegenhalten, dass ein Durchsehen durch die Mauern deshalb nicht möglich ist, weil die festen Theile so einander vorgelagert sind, dass die gerade Richtung des durch die feineren Poren dringenden Aethers nicht mehr aufrecht erhalten werden kann.)

Die Auseinandersetzung (133, 28—38), dass durch jene Lehre vom Sehen wohl die Entstehung der Gestaltenbilder, aber nicht auch jene der Farben erklärt sei, wird noch dadurch eindringlicher, dass Alexander betont, es sei nicht einmal möglich, auf Grund der Analogie mit der Tastempfindung, wie sie von den Anhängern jener Theorie aufgestellt wird, die Entstehung der blossen Gestaltenbilder zu erklären. Denn (und damit wird der im vorigen Punkt zuletzt auseinandergesetzte Umstand eingehender beleuchtet) man ist zwar imstande, durch den tastenden Stock manche von den Gestaltungen der Dinge dadurch wahrzunehmen, dass derselbe über dieselben hingleitet, wie über das Convexe, oder dadurch, dass er die inneren Vertiefungen aufweist, wie bei dem Concaven, oder durch die Einhaltung der Mitte zwischen beiden zuletzt genannten, wie beim Geraden; aber dabei ist immer vorausgesetzt, dass der Stock seine eigene Gestalt nicht verändert, während das bei dem Sehmittel, der Luft, nicht angenommen werden könne, die sich vielmehr bei der fortlaufenden Berührung mit den Oberflächen der einzelnen Körper und deren Begrenzungen je darnach immer neu gestaltet, so dass eine fortwährende Verschiebbarkeit der Theilchen jener Luft eintritt und dadurch das sichere, deutliche Sehen gehindert, dagegen die Verschwommenheit gefördert werde. (Wenn der Tastsinn und der Gesichtssinn sich vollkommen glichen, dann behielte Alexander mit diesen Einwendungen Recht; und relativ genommen behält er auch wirklich Recht, insoweit seine Polemik gegen die von seinen Gegnern vorausgesetzte Analogie zwischen den beiden genannten Sinnen sich richtet; aber trotzdem muss gesagt werden, dass dieselben nicht direct mit einander verglichen werden dürfen. Denn mittelst des Tastsinns erproben wir die äussere Gestalt der Dinge durch den Stock nur in der Weise, dass wir die Contouren derselben auf die Endigungen der Tastnerven einfach übertragen, so dass der Stock einzig das Mittel oder Werkzeug für die Empfindung ist. Beim Sehen dagegen fällt dieses Mittel oder Werkzeug weg, indem so ziemlich ganz unmittelbar der Reiz zum Angriff auf die Endigungen des Gesichtsnerven gelangt. Ueberhaupt lässt sich die Analogie zwischen beiden Sinnesgebieten bekanntlich schon deshalb nicht festhalten, weil einer derartigen Annahme die freilich

auch wieder nur in einem gewissen Grade durchführbare Lehre von der sogenannten specifischen Energie der Sinne entgegensteht.)

Ferner ergibt sich der Gesichtseindruck bloss am Ende des Objects, d. h. auf der dem Auge zugewendeten Seite. Und wenn man nun (133, 38—134, 4) bedenkt, dass man nicht bloss von jenem dem Auge zugewendeten Theile des Objects Kenntnis erhält, sondern vom gesammten vor dem Auge befindlichen Gegenstande, so stellt sich uns die Frage entgegen, wie auf Grund jener Theorie auch das ganze Object wahrnehmbar wird, da man nach derselben meinen möchte, dass nur die dem Auge zugewendete Seite sichtbar sei. Nimmt man nämlich an, dass die Sichtbarkeit des ganzen Objects vermöge der Durchsichtigkeit der Luft möglich ist, so dass man auf diesem Wege das gesammte Object, welches von jener Luft durchzogen erscheint, vermöge der verschiedenen Anstoss im buchstäblichem Sinne erweckenden Theile der auf dem Objecte gelagerten Luft zu Gesichte bekommen kann, dann steht man mit dieser Annahme schon auf dem Boden einer neuen Theorie. (Alexander würde mit dieser Auseinandersetzung heutzutage als oberflächlich verschrieen werden, ein Vorwurf, dem er bloss deshalb entgeht, weil das Zeitalter jenes Philosophen noch nicht so geschult war, zwischen verschiedenen Erscheinungen auf diesem Gebiete zu trennen, wenn dieselben auch beim ersten Anblicke mit einander vermengt werden zu dürfen schienen. Dass man nämlich nur die Oberfläche eines Körpers sieht, ist eine bekannte Thatsache; eine unrichtige Ansicht jedoch hat Alexander insofern, als er meint, das Auge sehe nur die vordere Seite eines in die Länge gestreckten Körpers, selbst unter Anwendung der von ihm bekämpften Theorie. Denn dieselbe behauptet dies nicht, indem sie vielmehr durch die Annahme der Anspannung der Luft und Anpassung derselben an das Auge einerseits nichts darüber verlauten lässt, dass es nur die vordere Seite eines Körpers sei, welcher diesem Vorgang unterliegt. Man muss vielmehr aus den Worten am Anfange dieses Abschnittes entnehmen, dass die von Alexander bekämpfte Theorie in dieser Hinsicht ganz auf dem Boden der modernen Anschauung steht, wornach von jedem Punkte der dem Auge zugekehrten stereometrischen Objectsfläche ein Bild entsteht, ohne Rücksicht darauf,

ob diese Punkte vorn oder hinten in dem Gegenstande sich befinden. Alexander scheint aber zugleich angenommen zu haben, dass die von ihm bekämpfte Theorie eine Verwechslung von Empfindung und Urtheil vorgenommen habe. Denn allerdings erkennen wir einen Gegenstand nach seiner vollen Ausdehnung erst dann, wenn wir auf Grund der durch die unmittelbare Sinnesauffassung gegebenen Momente des äusseren Eindrucks die Verbindung derselben unter einander und ihre endliche Zusammenfassung mit Rücksicht auf bereits bekannte Gestaltungen vornehmen, wie z. B. Wundt in seiner physiologischen Psychologie darthut. Man wird somit vorauszusetzen haben, dass Alexander mit seiner Zurückweisung eine Verrückung des Beweissatzes begeht, ohne dass damit gesagt ist, dass deshalb die von ihm bekämpfte Ansicht richtig ist. Aber noch eins ergibt sich vielleicht aus diesen Darlegungen. Man möchte nämlich bei der Lectüre der so eben angeführten höchst primitiven Anschauung über das Entstehen des Sehens von Körpern durch das Sichtbarwerden bloss der vorderen Enden der Objecte auf den Gedanken kommen, dass dieselbe auf populärer Auffassung beruht, welche denn auch vielfach in der ebenso primitiven Kunst der damaligen Zeit zum Ausdruck kam.)

Indem nun Alexander diese seine zuletzt vorgeführte Ansicht über die Sache mit der voraufgehenden verbindet, frägt er (134, 4—6), weshalb denn eine Durchsichtigkeit der festen Körper nicht stattfinde, da diese doch am geeignetsten seien, die Prägung der Objectstheile mittelst der Luft dem Auge zuzuführen, weil die letztere an ihnen bei diesem Vorgange einen festen Widerstand finde, während dies alles bei der Luft nicht stattfindet, welche dagegen wieder unter allen der durchsichtigste Körper sei. (Indem ich bemerke, dass hier die Theorie der Alten vom Ausgange der Lichtstrahlen vom Auge wieder aufzutauchen scheint, weil man sich sonst nicht recht vorstellen könnte, welches das Mittel dieser Prägung sein soll, füge ich nur noch hinzu, dass die ganze Polemik sich auf Grund des zu 133, 14—28 Bemerkten als ein Schlag ins Wasser erweist.)

„Wenn ferner“, fährt Alexander (134, 6—9) fort, „die Luft durch Aufnahme der Einwirkung des Objects auf sie selbst die

Gesichtsbilder erzeugt, so sei nicht zu erkennen, warum dieser Eindruck nicht auch nach Aufhören jener Einwirkung stattfinde, da man eine noch hinterher bleibende Wirkung ja auch bei anderen physikalisch-physiologischen Vorgängen wahrzunehmen vermag." Alexander will wohl sagen, dass, wenn der Gesichtseindruck von jener Einflussnahme einer Anspannung, eines Stosses und Schlages von seiten des Objects und seiner verschieden gestalteten Theile auf die umgebende Luft abhängt, so dass die letztere dadurch ein Gepräge erhält, welches, allein zum Auge fortgepflanzt, das Sehen der Gestalten bewirkt, dass in diesem Falle unmöglich davon gesprochen werden darf, dass die fortwährende Anwesenheit des Objects zum Zustandekommen des Gesichtsbildes erforderlich sei. Denn wenn es in letzter Linie bloss auf die „geprägte Luft" ankommt, dann darf das Object selbst, unbeschadet der zustande kommenden Wirkung, aus dem Gesichtskreis des sehenden Subjects sich entfernen. (Wendet man das hier Gesagte auf den modernen Lichtäther an, dann wird man sagen dürfen, dass die Anwesenheit des Objects zum Zwecke des sinnenfälligen Sehens deshalb nothwendig erscheint, weil die fortdauernde Einwirkung des Objects auf den Aether deshalb erforderlich ist, weil die dadurch hervorgerufene continuirliche Wellenbewegung nur solange wirksam ist, als der Einfluss des Objects auf den Aether besteht, genau so wie ein Wasserrad nur solange in Bewegung ist, als es mit dem dasselbe treibenden Wasser in Contact sich befindet. Wenn also Alexander den Beweis für seine polemische Behauptung dadurch führt, dass er mit Zuhilfenahme einer Analogie auf alle anderen Fälle verweist, in denen nach Aufhören der Einwirkung des schlagenden, stossenden Gegenstandes oder Subjects in dem Geschlagenen, Gestossenen die bereits angefangene Wirkung des Schlages, Stosses fortdauert, auch wenn jener active, thätige Gegenstand nicht mehr vorhanden ist, so ist dagegen zu bemerken, dass diese Analogie eine nicht durchgehends zutreffende ist. Denn dass die Wirkung eines Schlages unter den angegebenen Bedingungen fortdauert, ist nur vom Standpunkt des Gefühls bei lebenden Wesen möglich, wogegen, wie wir sahen, rein physikalische Ursachen von keiner in dem hier vorgebrachten Sinne nachhaltigen Wirkung begleitet

sind. Eine andere Frage ist aber die, ob man nicht dennoch eine solche Nachwirkung voraussetzen muss, wenn man auf die sogenannten Nachbilder und auf die durch Reproduction erzeugten Vorstellungen Rücksicht nimmt. In diesem Falle wäre auch die Voraussetzung, nicht bloss das Argument des Alexander unrichtig, wornach in dem Falle kein Sehen mehr stattfindet, wenn das Object entfernt ist. Allerdings liesse sich noch darüber streiten, ob die angeführten Fälle von Gesichtsempfindung nach Entfernung des Objects noch ein eigentliches Sehen genannt werden können, aber der Grund, warum dann doch eine solche Nachwirkung noch besteht, liegt in der physiologischen Resonanz und nicht in einer ausserhalb des Gesichtsorgans noch nachwirkenden schwingenden Bewegung, wie von Alexander hier vorausgesetzt wird, einer Bewegung, welche nach dem rein physikalischen Charakter derselben wohl nicht weiter bestehen kann, wenn das dieselbe hervorrufende Object entfernt worden, ausser man nimmt nach der im vorigen Punkte von mir erwähnten Anschauung mancher Alten über den Ausgang der Lichtstrahlen vom Auge an, dass die von Alexander vorausgesetzten Schwingungen der Luft nach Entfernung des Objects ein zum physiologischen Nervensystem des empfindenden Subjects gehöriger Vorgang seien. In diesem Falle wäre aber damit eine nur sehr unvollkommene Erklärung der früher erwähnten Reproductionsvorgänge verbunden, wenn auch dieselbe als eine von jenem Philosophen für nothwendig gehaltene angesehen werden muss, da sie sonst nicht imstande waren, sich zu erklären, wie denn die Nachwirkungen der Sinnesempfindungen möglich sind, ausser man nimmt zu den erwähnten Mitteln seine Zuflucht. In jedem Falle ist diese von Alexander bekämpfte Ansicht interessant genug, um von dem Gesichtspunkt, den ihr hier Alexander entgegenhält, betrachtet zu werden, d. h. zu zeigen, wie die von unserem Scholiasten geprüfte Ansicht auch nach der Aufnahme desjenigen Punktes fähig ist, welcher nach der Voraussetzung Alexander's in derselben nicht mehr enthalten sein kann.)

Wenn dann Wasser über diejenigen Theile der Luft fliesst, in welchen (134, 9f.) sich der Grund zur Empfindung entwickelt, weil die letztere als der Erfolg der Bewegung betrachtet werden muss,

die in jenen Lufttheilchen sich gebildet und schliesslich zu einer den Vertiefungen und Erhöhungen des Objects genau angepassten Ansammlung und Vertheilung jener Luft geführt hat, dann muss diese Anordnung einfach vernichtet werden, also dass man auch nicht mehr imstande ist etwas zu sehen, während wir doch vom Gegentheile uns überzeugen können, da ein fester Gegenstand, über den Wasser fliesst, immer noch sichtbar ist. (Gegen diesen Einwand lässt sich allerdings nichts vorbringen.)

Nicht passt auch zu der von Alexander bekämpften Theorie (134, 11—18) die Thatsache, dass eigentlich bei gerundeten Gestalten das Verhältnis des objectiven Gegenstandes zu der subjectiven Auffassung deshalb ein ganz anderer ist, als es zu jener Theorie stimmen kann, weil man dann concave Flächen im Auge convex und convexe concav sehen müsste; denn vermöge der Fortpflanzung jener Luftgebilde zum Auge ist es nothwendig, dass sie unausgesetzt in der ursprünglichen Lage bleiben, so dass, weil die dem Objecte aufliegenden Theilchen die innere Fläche des ganzen Sehraumes einnehmen, welcher eine ebenso innere, aber symmetrisch gegenüber liegende entgegensteht, aus geometrischen Gründen der nach Aussen gebogenen Fläche am Objecte eine nach innen gebogene im Auge entsprechen müsste. Mit Recht könnte dem die Thatsache gegenüber gehalten werden, welche aber Alexander ebenfalls wieder bekämpft, dass nämlich bei der Tastempfindung etwas Aehnliches stattfinde, indem auch bei der Betastung von gekrümmten Flächen durch die hohle Hand letztere concav eingebogen erscheint, wenn sie eine convexe Oberfläche befühlt. (Wenn wir einen Augenblick bei dieser Thatsache verweilen, so können wir uns nur an jene viel erörterte Frage erinnern, wie man trotz des umgekehrter Netzhautbildes die Gegenstände der Aussenwelt aufrecht sieht. Ich will hier im Vorbeigehen bloss bemerken, dass man, um zu erkennen, ob ein Gegenstand aufrecht ist oder nicht, sich des Urtheils bedienen muss, also dass man bereits nicht mehr auf dem Boden des reinen Empfindens, der Gesichtsempfindung steht.) Alexander bemerkt hierauf, dass gegen die Annahme von der dem Auge analogen Empfindungsfähigkeit der Hand die Thatsache spreche, dass man, um hohle oder gewölbte Gegenstände

durch Zeichnung oder Malerei darzustellen, nur ebener Flächen sich bedient. (Damit begeht aber Alexander eine ἑτεροζήτησις, da er etwas in die Discussion zieht, was ohnehin auch von seinen Gegnern nicht bestritten wird, ohne dass dadurch der Beweis auch nur im geringsten gefördert wäre.)

Ein ähnliches Verhalten erscheint auch rücksichtlich der Reflexion des Lichtes vom Spiegel gegen die in Rede stehende Theorie zu sprechen (134, 18—23). Denn wenn man bedenkt, wie es in der Natur der Sache gelegen wäre, dass die gekrümmte Oberfläche des Lichtkegels, welcher auf einen Spiegel fällt, von letzterem in einer Fläche reflectirt werden müsste, welche der Krümmung der einfallenden Kegelgrundfläche gerade entgegengesetzt ist, oder dass die gekrümmte Fläche nach der Reflexion zu einer ebenen geworden sein müsste, dann kann von einer Identificirung des ersten und des Spiegelbildes gar keine Rede mehr sein, weil sich die beiden nicht mehr glichen. (Es scheint aber, dass auch hier Alexander die Thatsache der Symmetrie des Bildes und Objectes ausser Betracht gelassen hat.)

Indem sich ferner Alexander auf das bereits 133, 4ff. Bemerkte beruft, sagt er im Anschluss an den vorigen Punkt noch einmal (134, 23—26), dass es unmöglich sei, dass die Integrität des Bildes gewahrt werde, wenn dasselbe von einem Spiegel reflectirt erscheint.

Endlich sei nicht abzusehen, warum wir nicht auch die unmittelbar vor den Augen befindlichen Dinge sehen, weil ja auch (134, 26f.) auf diese das (von Alexander bekämpfte) Princip angewendet werden müsste, umsomehr als das Bild dieser Gegenstände im Auge wegen der grossen Nähe noch viel deutlicher werden kann. (Natürlich hätte Alexander anders gesprochen, wenn er die physiologische Einrichtung des Auges, insbesondere mit Rücksicht auf das Vorhandensein der Linse genauer gekannt hätte.)

Jahresbericht

über

sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Ingram Bywater, Alessandro Chiappelli, Hermann Diels, Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, Martin Schreiner, Andrew Seth, Paul Tannery, Felice Tocco, Paul Wendland, Wilhelm Windelband und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

VII.

Bericht über die Kantiana für die Jahre 1892 bis 1894.

Von

H. Vaihinger in Halle a. S.

Schluss.

II. Zur Kritik der reinen Vernunft und zur Naturphilosophie.

6. Fischer, Kuno. Ueber die Kantische Kritik der reinen Vernunft, in dessen „Philosophischen Schriften“, drittes Heft. Heidelberg, Winter 1892.
7. Triemel, Ludwig Dr. Die Aufgabe der Kant'schen Metaphysik und deren Lösung innerhalb der Kritik der reinen Vernunft. Programm des Gymn. z. Coblenz. 1893. 17 SS.
8. Schurmann, J. G. Kants critical Problem: what is it in itself and for us? Philosophical Review II, 2. S. 129—166. Boston, Ginn 1893.
9. Vaihinger, Hans. Commentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Zum hundertjährigen Jubiläum derselben herausgegeben. Zweiter Band. Stuttgart, Berlin, Leipzig, Union, Deutsche Verlagsgesellschaft 1892. VIII u. 563 SS.
10. Wernicke, Alexander. Kant .... und kein Ende? Progr. d. Herz. Neuen Gymnasiums in Braunschweig 1894. 36 SS.
11. Gartelmann, Henri. Sturz der Metaphysik als Wissenschaft.

Kritik des transcendentalen Idealismus Kants. Berlin, S. Fischer. 1893. VIII u. 246 SS.

12. Schröder, P. Kants Lehre vom Raum. Ein Beitrag zur Kritik der „transcendentalen Aesthetik". In der Festschrift der Lateinischen Hauptschule der Francke'schen Stiftungen zur zweihundertjährigen Jubelfeier der Universität Halle-Wittenberg. S. 47—62. Halle, Waisenhaus, 1894.

13. Döring, A. Ueber Zeit und Raum. Philos. Vorträge, herausg. v. d. Philos. Gesellschaft zu Berlin. III, 1. Berlin, Gärtner 1894. 41 SS.

14. Carus, Paul. What does Anschauung mean? The Monist, Vol. II. 4. S. 527—532. Chicago, The Open Court. 1892.

15. Zang, M. Joseph. Ueber das Verhältniss der Anschauung zum Verstand in Kants Kr. d. r. V. Diss. Giessen 1892. 36 SS.

16. Larsson, Hans. Kants transc. deduction af kategoriema. I. Ak. afhandl. Lund, Gleerup. 1894. 76 SS.

17. Williams, H. H. Kants doctrine of the Schemata. The Monist, Vol. IV, 3, S. 375—384. Chicago, The Open Court. 1894.

18. Busse, L. Zu Kants Lehre vom Ding an sich. Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik, Bd. 102, S. 74—113, 171—232. 1893. (102 SS.)

19. Carus, Paul. Are there things in themselves? The Monist, Vol. II, 2. Chicago, The Open Court. 1892.

20. Dreher, Eugen. Kritische Bemerkungen und Ergänzungen zu Kants Antinomien. Zeitschr. f. Philos. u. phil. Krit. Bd. 100, S. 248—255. 1892.

21. Harris, W. T. Kants third Antinomy and his fallacy regarding the first cause. The philosoph. Review. Vol. III, 1. S. 1—13. Boston, Ginn 1894.

22. Schellwien, Robert. Die Erkenntnisslehre Kants. Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik. Bd. 100, S. 226—232. 1892.

23. Koenig, Edmund. Ueber die letzten Fragen der Erkenntnisstheorie und den Gegensatz des transcendentalen Idealismus

und Realismus. Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik. Bd. 103, S. 1—64. Bd. 104, S. 1—52. 1894.
24. Hansen, O. Undersogelser vedrorende Grundlaget for Kants Erkendelsesteori. Kopenhagen. 1892. 194 SS.
25. Radulescu-Motru, Constantin. Zur Entwicklung von Kants Theorie der Naturcausalität. Sep.-Abdr. a. Wundt, Philos. Studien IX. Leipzig, Engelmann. 1893. 121 SS.
26. Drews, Arthur. Kants Naturphilosophie als Grundlage seines Systems. Berlin, Mitscher u. Röstell 1894. XVI u. 497 SS.
27. Keferstein, Hans. Die philosophischen Grundlagen der Physik nach „Kants metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft", und dem Manuscript „Uebergang von den Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik". Hamburg, Progr. 1892. 42 SS.
28. Kosack, M. Das ungedruckte Kantische Werk: „Der Uebergang" u. s. w. vom Standpunkt der modernen Naturwissenschaften aus betrachtet. Diss. Göttingen 1894. 50 SS.
29. Pfeil, Ludwig, Graf. Ist die Kant-Laplace'sche Weltbildungshypothese mit der heutigen Wissenschaft vereinbar? Sonderdruck a. d. Deutschen Revue XVIII. Breslau, Trewendt. 1893. 14 SS.
30. Eberhard, G. Die Kosmogonie von Kant. (Diss. München) Wien, Frick. 1893. 34 SS.

Von den 3 zuerst genannten Publicationen über die allgemeine Tendenz der Kr. d. r. V. kommt nur die dritte hier in Betracht: denn die Abhandlung von Kuno Fischer ist nicht neu, sondern nur ein Abdruck seines in „Nord und Süd" 1881 (S. 320—336) erschienenen Jubiläumsartikels; und die Programmabhandlung Triemels ist nur ein Auszug aus Kants Kr. d. r. V., ohne jeden Anspruch auf Selbständigkeit der Auffassung. Sehr bedeutsam dagegen ist der Schurmann'sche Aufsatz: unter Zugrundelegung der „Methodologischen Analyse der Kr. d. r. V.", in meinem Kantcommentar I, 387—450, unterwirft Schurmann die Frage nach dem eigentlichen Grundproblem der Kr. d. r. V. einer erneuten Untersuchung, welche ihn zu dem Ergebniss führt, dass Kant sein Problem, das ihn in der Kr. d. r. V. thatsächlich beschäftigte, ganz

correct in der Einleitung nur als die Frage nach der Möglichkeit der synthetischen Urtheile a priori bezeichnet habe; aber Schurmann erkennt an, dass die Lösung dieser Frage zu dem ferneren correlaten Problem nach der Möglichkeit der Erfahrung, resp. der synthetischen Urtheile a posteriori führen musste; soweit will er mit Caird, Watson und meinem Commentar gehen; dagegen will er die von Anderen und von mir behauptete Nothwendigkeit nicht anerkennen, das Problem der synthetischen Urtheile a posteriori dem Problem der synthetischen Urtheile a priori geradezu zu coordiniren, was dann naturgemäss zu dem Vorwurf gegen Kant führt, dass seine „Einleitung" unvollständig sei, weil sie nur die synthetischen Urtheile a priori berücksichtigt habe. Allein Schurmann ist nicht auf alle Gründe, welche für diese Auffassung vorgebracht worden sind, näher eingegangen; er führt zwar historisch ganz richtig aus, dass die Kantische Formulirung: Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? eine directe Weiterbildung des „great puzzle" von 1772 ist, und zeigt auch, wie ihm dieses Räthsel durch die rationalistische Urtheilstheorie aufgegeben war, aber er unterschätzt die Wichtigkeit der Frage nach der Bedeutung der Erfahrungsurtheile im Unterschied von den Wahrnehmungsurtheilen, also die Frage nach der Entstehung der synthetischen Urtheile a posteriori. Der dritte Theil meines Kantcommentars wird diese Frage eingehend zu behandeln haben, wesshalb ich hier nicht näher auf dieselbe eingehe. Die weiteren Untersuchungen Schurmanns sind den Voraussetzungen gewidmet, welche Kant macht; was den Thatbestand derselben betrifft, so schliesst sich Schurmann meinen Ausführungen an; was die Berechtigung derselben betrifft, so zeigt Schurmann treffend, dass dieselben dem „rationalistic bias" Kants entstammen; Kant ist „the scion of rationalism"; das von Kant aufgestellte Problem habe also nur Sinn vom Boden des deutschen Rationalismus aus. Aber, indem Kant dies Problem zu lösen versucht, finde er ganz andere Wahrheiten, welche auch unabhängig von jener Problemstellung Geltung besitzen: „before now, men have gone out to look for asses and found a kingdom." Auch diese bedeutsamen Ausführungen Schurmanns — weitere in Aussicht gestellte werden hoffentlich bald nachfolgen — stimmen zu

meiner Freude mit derjenigen Auffassung überein, welche ich selbst in meinem Commentar vertreten habe.

Ueber den zweiten Band desselben muss ich hier selbst referiren; ich werde mich so kurz wie möglich fassen. Der erste Band hatte in übergrosser Ausführlichkeit ausser der Vorrede A nur die Einleitung behandelt und dabei allerdings auch die wichtigsten allgemeinen Kantprobleme eingehend erörtert. Der zweite Band hat zum naturgemässen Inhalt die transc. Aesthetik. Zunächst werden Einzelerklärungen der von Kant selbst neu eingeführten Begriffe gegeben: Gemüth, Erkenntniss, Receptivität, Sinnlichkeit, Empfindung, Anschauung, Erscheinung, Materie und Form der Erscheinung, reine Anschauung, Form der Anschauung, äusserer und innerer Sinn u. s. w. Es wird constatirt, dass Kant hierbei stillschweigend die Wolffische Vermögenslehre voraussetzt, so wie dass er das scholastische Princip: forma dat esse rei in seine Erkenntnisstheorie hineinverwoben hat. Ein eigener Excurs ist dem Nachweis gewidmet, dass Kant unleugbar afficirende Dinge an sich voraussetzt trotz S. Beck und E. Arnoldt: das Jacobi'sche Dilemma und die Aenesidem'sche Kritik der einwirkenden Objecte werden zu Recht anerkannt. Aber auch die Auslegung von Beck, Fichte, Cohen, dass das Afficirende nicht die Dinge an sich, sondern die Erscheinungen selbst sind, findet Anerkennung, freilich nur in dem Sinne, dass Kant selbst eine doppelte Affection neben einander gelehrt hat: eine transcendente durch die Dinge an sich und eine empirische durch die Erscheinungen, ohne doch beide streng zu sondern; damit hängt eben zusammen, dass Kant die Erscheinung bald als blosse Vorstellung im transcendentalen Subject betrachtet, bald dieselbe als selbständiges Wesen dem empirischen Subject gegenüberstellt. Dass diese Doppelfassung nicht blos in der Analytik, sondern an einzelnen Stellen auch in der Aesthetik vorhanden sei, wird nachgewiesen. — Eine eingehende Erörterung ist den verschwiegenen Prämissen Kants gewidmet, welche er unbewiesen voraussetzt, so bes. der Prämisse: sensatio materiam dat, non formam. Dass ferner diese apriorische Form Kants mit dem „Angeborenen“ im Sinne von Leibniz principiell verwandt sei, muss ich trotz der dagegen neuerdings wieder erhobenen Einwände wiederholen: der

Faden der historischen Continuität würde abgerissen, wollte man jene Verwandtschaft da leugnen, wo sie sich bei Kant findet. Dass das Kantische Apriori über die angeborenen Ideen nachher weit hinaus wächst und ganz neue Elemente in sich aufnimmt, leugne ich natürlich nicht. Aber wo die Nabelschnur noch erkennbar ist, welche das Kantische Apriori mit dem Angeborenen verbindet, muss sie nachgewiesen werden. Mit S. 130 schliessen alle diese mehr formellen Einleitungsfragen und beginnt die eigentliche sachliche Discussion: „was sind nun Raum und Zeit?“ Hier war ein ausführlicher Excurs geboten über die möglichen Fälle: der Streit über Trendelenburgs „dritte Möglichkeit“ ist ja eine der populärsten Kantcontroversen. Es wird gezeigt, dass jene „dritte Möglichkeit“ (dass Raum und Zeit sowohl objectiv als subjectiv seien) formell unrichtig ist, da Trendelenburg dabei die Geltungs- und die Ursprungsfrage unklar vermischt hat, dass vielmehr unter Berücksichtigung dieser beiden Gesichtspunkte vier Möglichkeiten unterschieden werden müssen: aber sachlich behält doch Trendelenburg Recht, dass Kant die Möglichkeit nicht berücksichtigt hat, dass Raum und Zeit trotz ihres apriorischen Ursprunges doch auch zugleich objective Geltung haben können. Es ist aber noch ein weiterer Fall von Kant übersehen worden, auf den schon Lambert, Pistorius und Eberhard hinwiesen: dass der Raumvorstellung wenigstens analogische Verhältnisse der Dinge an sich entsprechen könnten, wie dies Leibniz, Herbart und Lotze annehmen. Kant hat also sein Problem nicht ausgeschöpft: er hat sich schon in der Problemstellung versehen. — Hierauf folgt S. 156—253 die specielle Erörterung der 5 resp. 4 Kantischen Raumargumente, wobei auf deren detaillirte logische Analyse der Hauptwerth gelegt worden ist: alte Streitigkeiten konnten so geschlichtet, neue wichtige Distinctionen gewonnen werden: Was das erstere betrifft, so ist schärfer als bisher in jedem einzelnen Argument zwischen Beweisthema und Beweisnerv unterschieden worden. Was das zweite betrifft, so darf ich hinweisen auf den Unterschied der absoluten und der relativen Nothwendigkeit des Raumes im 2. Argument, auf den Unterschied der Einzigkeit und der Einheitlichkeit des Raumes im vorletzten Argument, auf die schärfere Scheidung der

beiden Redactionen des letzten Argumentes, im Anschluss an welch letzteres auch die Schwierigkeiten erörtert werden, welche für Kant aus der Fassung entstanden sind, der Raum sei eine unendlich gegebene Grösse. Die nun folgende Erläuterung der „transc. Erörterung“ (263—286) sucht dieses viel umstrittene Gebiet von denjenigen Missverständnissen zu befreien, welche durch Kants eigene Unklarheit in dasselbe hineingebracht worden sind. Der Hauptfehler Kants besteht darin, dass er die beiden durchaus heterogenen Probleme der reinen und der angewandten Mathematik mit einander vermischt; eine eingehende Analyse der § 6—13 der Prolegomena zeigt daselbst dieselbe Vermischung der beiden Probleme, welche auch eine verschiedene Lösung erfordern: das Problem der reinen Mathematik durch die Anschauung a priori, das der angewandten durch die apriorische Anschauungsform; jene erklärt, wie ich mathematische Urtheile a priori fällen kann, diese aber erklärt, warum sie durchaus gültig sind, d. h. warum alle Gegenstände ihnen unterworfen sind. Es wird gezeigt, dass diese bisher nicht beachtete Unklarheit Kants das Verständniss der transc. Aesthetik bisher sehr erschwert hat. Nicht das Problem der synthetischen Urtheile a priori in der Mathematik an sich hat den Kantischen Raum-Subjectivismus hervorgerufen, sondern das Problem der durchgängigen Gültigkeit derselben in der Erfahrung. Aber dass jener Schluss auf die Subjectivität des Raumes eine „Lücke“ habe, wird nun mit Trendelenburg gegen K. Fischer gezeigt. Der ganze Streit zwischen diesen beiden Männern wird neu geprüft, und dahin entschieden, dass Trendelenburg in der Hauptsache Recht gehabt hat: Kant hat den „Mittelweg“, die „dritte Möglichkeit“ so gut wie nicht berücksichtigt, dass der Raum trotz seiner Apriorität doch auch objective Gültigkeit haben könne. Es wird dann ausführlich gezeigt, dass nicht erst Trendelenburg jene „Lücke“ im Kantischen Beweise gesehen hat, sondern vor ihm fast alle Kantgegner des vorigen Jahrhunderts, theilweise mit denselben Worten. Trendelenburgs Einwand gegen Kant wird so als ein Glied in eine grosse historische Kette eingereiht, während er bisher als ein isolirter Einfall galt. Ein ausführlicher Excurs: Methodologische Analyse der transc. Aesthetik beschliesst diesen Theil: im Anschluss

an die schon im I. Band gegebene allgemeine Methodologische Analyse der Kr. d. r. V. wird jetzt die transc. Aesthetik in ihr speciellstes logisches Gefüge verfolgt, und dabei der Streit über die methodologische Rolle der Mathematik in derselben (ob dieselbe als Folgerung oder ob sie als Beweismoment fungire) der Entscheidung näher gebracht.

Die Analyse der Zeitargumente entspricht dem Gang bei den Raumargumenten; es wäre daraus hervorzuheben, dass, wie nachgewiesen wird, Kant in der Stellung des letzten Zeitargumentes eine bisher nicht beachtete Verwirrung angerichtet hat. Aus den folgenden Theilen dürfte von speciell historischem Interesse sein der Excurs über die historische Entstehung der Kantischen Raum- und Zeitlehre, der sich an den Nachweis anschliesst, dass Kant in dem Gegensatz der „mathematischen Naturforscher" und der „philosophischen Naturlehrer" den Gegensatz zwischen Clarke und Leibniz gemeint hat; dass dieser Streit auf Kant einen grossen Einfluss ausgeübt haben müsse, wird plausibel gemacht; in jenem Streit spielten auch die Probleme eine Rolle, welche Kant als die Antinomien bezeichnet; dass diese die neue Raumtheorie im Jahre 1770 hervorgerufen haben, hatten Riehl und B. Erdmann richtig erkannt; dass aber diese Antinomien eben aus dem Streit zwischen Clarke und Leibniz entstanden sind, dass somit dieser Streit der entscheidende Anlass der neuen Raumtheorie gewesen sei, wird wahrscheinlich gemacht. — Der Commentar folgt dann den weiteren Wendungen und Windungen der Kantischen Darstellung bis zum Schlusse, dieselben alle im Einzelnen verfolgend und erklärend, aber auch scharf kritisirend. Doch konnte Kant Recht gegeben werden, dass er sich nicht mit Berkeley zusammengestellt wissen will. Ein Anhang behandelt das „Paradoxon" der symmetrischen Gegenstände, und führt dasselbe historisch ebenfalls wieder auf den Streit zwischen Leibniz und Clarke zurück. Litteraturnachweise schliessen den Band.

In seinem Programm „Kant .... und kein Ende?" will Wernicke Einwände, welche er gegen meinen Commentar schon in der Deutschen Litteraturzeitung (9. Sept. 1893) erhoben hat, näher begründen: vor Allem den Einwand, ich habe „aus der Unklarheit

der Kantischen Sprache die Klarheit des Kantischen Denkens nicht genug hervorleuchten lassen"; Kants Darstellung sei allerdings vielfach unklar, ja die Kr. d. r. V. sei eigentlich streng genommen nicht einmal ganz druckfertig gewesen, allein Kants Grundgedanken seien doch klar gedacht. Aber darauf habe ich, so weit ich dazu Gelegenheit und Veranlassung hatte, genug aufmerksam gemacht; dass aber eben auch in jenen Grundgedanken viel Unklarheit herrsche, konnte ich nicht verschweigen. Wernicke hat im Anschluss daran über die eigentliche „Aufgabe der Kr. d. r. V." viele feinsinnige Bemerkungen gemacht, welche darin gipfeln, dass dieselbe bestehe in der Rechtfertigung der Wissenschaft und in dem Schutz der ethisch-religiösen Weltanschauung. Es wäre zu wünschen, dass die aphoristisch hingeworfenen Gedanken ruhige Ausführung erhielten.

Der transc. Aesthetik sind die vier Publicationen von Gartelmann, Schröder, Döring und Carus gewidmet. Auf des Ersteren Buch mit seinem pompösen Titel lässt sich der bekannte Ausspruch anwenden, dass es mit einer durch keine Sachkenntniss getrübten Unbefangenheit geschrieben ist. Vom Standpunkt eines rohen und undisciplinirten Empirismus aus wird Kants Aesthetik (nebst der Einleitung) im Einzelnen kritisirt. Der Verfasser hat dabei sachlich in Manchem durchaus nicht so Unrecht, aber die Art und Weise, wie er seine Einwände vorbringt, ist so unwissenschaftlich, die Sprache so burschikos, dass sein Buch eingehender Erörterung nicht würdig ist, um so weniger, als das Richtige, was er etwa sagt, schon in andern Schriften viel besser gesagt ist. Dazu kommt, dass seine Schrift ohne jede historische und litterarische Vorbildung geschrieben ist; die zeitgenössischen Bedingungen, aus denen Kants Werk hervorgewachsen ist, sind ihm ebenso unbekannt, als die ganze heutige Kantlitteratur: der Verfasser ist ein philosophischer Naturbursche. — Die Abhandlung von Schröder ist dagegen eine methodisch gut geführte Untersuchung, über und gegen die transc. Aesthetik, welche im Resultat im Wesentlichen auf den Lotze'schen Standpunkt hinauskommt. Neue Bahnen dagegen schlägt Döring in seinen beachtenswerthen Untersuchungen ein; unter scharfer Kritik der Kantischen Zeittheorie geht er von

einer Analyse nicht der Zeit, sondern des Zeitlichen selbst aus, und fasst die Zeit als „reale Möglichkeit des Zeitlichen", sucht auch von hier aus eine neue Lösung der Kantischen ersten Antinomie zu geben. Dasselbe eigenartige Verfahren wird auch auf den Raum, sowie auf Kants Raumtheorie angewendet. — Die Abhandlung von Carus zeigt, dass der Kantische Terminus „Anschauung" den Englischen Uebersetzern Schwierigkeiten gemacht hat: weder „contemplation", noch „intuition" treffe Kants Sinn ohne störende Nebenbedeutungen; insbesondere sei Spencer durch den letzteren Ausdruck zu einem vollständigen Missverständniss der Kantischen Lehre geführt worden. Carus schlägt das neue Wort „atsight" vor (nach Analogie von „insight" und „foresight"): „it describes the looking at an object in its immediate presence".

Der Analytik sind die 3 Abhandlungen von Zang, Larsson und Williams gewidmet. Zang bekennt sich als Schüler Noiré's, und hat von demselben die Unklarheit des Denkens und die Präcisionslosigkeit der Darstellung geerbt. Er hat sich das Thema gestellt, Kants Lehre vom Verhältniss von Anschauung und Verstand darzustellen und mit Schopenhauers Kritik jenes Verhältnisses zu confrontiren. Soweit es möglich ist, in die ziemlich confuse Darstellung Zusammenhang hineinzubringen, scheint der Verf. sagen zu wollen, bei Kant sei die Anschauung von Anfang an verkehrterweise nur als receptiv gefasst worden, die Folge davon sei, dass, nachdem so die Sinnlichkeit gewissermassen lahmgelegt worden sei, dann nachher doch der Verstand schliesslich alle Synthesis bewirken müsse, was vermieden worden wäre, wenn Kant von vorneherein eben nicht — Kant, sondern Schopenhauer gewesen wäre. Als das gelungenste an der Abhandlung ist der Nachweis zu betrachten, dass und wie die kategoriale Synthesis nachträglich bei Kant die zuerst als fertig hingestellten Anschauungsformen nebst ihrem Inhalt doch erst aus dem Mannigfaltigen zur Einheit verbindet; wie also doch die anfängliche principielle Scheidung zwischen Anschauung und Verstand nachher wieder factisch zurückgenommen wird. Die Abhandlung von Larsson ist mir leider nicht zugänglich gewesen. Die Abhandlung von Williams wendet sich gegen Green, Caird und Adickes, welche dem Capitel über die Schemata

bei Kant jede principielle Bedeutung absprechen, und dasselbe als ein „surplusage of distinction" betrachten: „they insist, that Kants doctrine of the schemata is not an addition to the thought-movement of the Kritik." Was aber Williams selbst zur Erläuterung beibringt, mag zwar geistvoll sein, ist aber so willkürlich und bindet sich so wenig an Kants eigene Darstellung, dass hier nicht näher darauf eingegangen werden kann. — „Zu Kants Lehre vom Ding an sich" hat L. Busse sehr tief eindringende Untersuchungen geliefert, welche zunächst an die Dissertation des Japaners Nakashima über dasselbe Thema anknüpfen, dann aber sich zu durchaus selbständigen Analysen desselben erweitern, aus denen nur das Wichtigste kurz hervorgehoben werde, da eine eingehende Discussion hier doch nicht möglich ist. Mit Recht wendet sich Busse gegen Böhringer, welcher behauptet (vgl. Arch. V, 261 f.), wenn Kant am Anfang der Kr. d. r. V. von afficirenden Gegenständen spreche, so meine er damit empirische Gegenstände: „meiner Ansicht nach erweist er damit Kant einen schlechten Dienst, indem er den Teufel durch Beelzebub austreibt" — denn die Schwierigkeit, welche durch afficirende empirische Gegenstände entsteht, ist ja fast noch grösser, als diejenige, welche durch afficirende transcendente Gegenstände entsteht. Busse sucht ferner gegen Lehmann eingehend zu zeigen, dass das „transcendentale Object" Kants und sein „Ding an sich" vollständig sich decken: dieser Behauptung kann ich nur mit der hier nicht näher zu begründenden Reserve zustimmen, dass allerdings beide Begriffe zuletzt auf dasselbe Ziel hinausführen, dass aber der Begriff des transc. Objects an einigen Stellen eine ganz andere Entstehung und Ableitung hat, als der des Dinges an sich, und insofern von demselben allerdings streng zu scheiden ist. Eine weitere Untersuchung ist sodann dem (von Nakashima falsch dargestellten) Verhältniss der Dinge an sich und der Ideen, speciell der psychologischen Idee gewidmet. Noch tiefer gehend ist die zweite grössere Hälfte der Busse'schen Untersuchungen. Hier beschäftigen sich dieselben mit dem vielbehandelten Räthsel der „Widerlegung des Idealismus"; Busse schliesst sich an die von Falckenberg und mir gegebene Lösung an, dass Kant thatsächlich eine relative Selbständigkeit der Er-

scheinung, des empirischen Objects gegenüber der subjectiven Vorstellung angenommen habe, ja auch neben der Affection durch die transcendenten Dinge an sich eine solche durch die empirischen Objecte angenommen habe. Nur weicht Busse darin von mir ab, dass er darin eine Inconsequenz Kants sieht, während ich glaube, dass jene Annahmen notwendige Consequenzen der Kantischen Fundamentalpositionen sind. Im Uebrigen hat Busse durch zweckmässige Symbole die Darstellung der Sache wesentlich verbessert. Er bezeichnet das transcendentale Subject als S, das empirische Subject als s, ihre unklare Vermischung als Σ. Dem S gegenüber sind die empirischen Objecte nur Vorstellungen, dagegen in den Augen des s sind dieselben etwas relativ-selbständiges, welche dies s auch wieder afficiren können. Kehrt das Σ seine S-Natur hervor, so ist die Aussenwelt blosse Vorstellung; kehrt es seine s-Natur hervor, so steht die Aussenwelt unserer Vorstellung selbständig gegenüber: „Das Unklare dieser Position bietet Kant den Vortheil, den empirischen Idealismus durch Entgegenhaltung des transcendentalen Gesichtspunktes zu bekämpfen, ohne doch die Consequenzen des Letzteren völlig zu ziehen.“ Durch eine äusserst sorgfältige Analyse sämmtlicher in Betracht kommender Stellen zeigt Busse: „in allen Widerlegungen des empirischen Idealismus ist der Standpunkt der Erscheinung an sich der zur Widerlegung benützte Gesichtspunkt. Er erlaubt es dem Philosophen, den empirischen Idealismus zu widerlegen, ohne doch den entgegengesetzten des Realismus einzuräumen.“ Derselbe Gesichtspunkt der „Erscheinung an sich“ ist auch für andere Partieen der Kr. d. r. V., besonders für die Analogien der Erfahrung „von geradezu erlösender Wirkung“. Hierauf werden die Versuche von K. Fischer, B. Erdmann, Riehl u. A. kritisirt, Kant von dem berechtigten Vorwurf freizumachen, er habe in der Anwendung der Causalitätskategorie auf die Dinge an sich einen immanenten Fehler begangen: „dass Kant eine grosse Inconsequenz begangen hat, steht für mich fest“.[4]) Die Abhandlung von Carus war mir nicht zugänglich. —

[4]) An dieser Stelle ist für den vorigen Jahresbericht noch nachzutragen die treffliche Baseler Dissertation von J. Stimpfl: Ist die metaphysische Grundlage von Kants Erkenntnisstheorie idealistisch oder realistisch aufzu-

Mit den Antinomien beschäftigen sich zwei Abhandlungen. Aus Dreher's dissolut hingeworfenen Bemerkungen sind zwei Punkte beachtenswerth: einmal hat derselbe Anstoss genommen an Kants Worten (Kehrb. 411), der dialectische Schein entspringe daher, „dass man die Idee der absoluten Totalität, welche nur als eine Bedingung der Dinge an sich selbst gilt, auf Erscheinungen angewandt hat“ u. s. w. Kant lehre hier im Widerspruch mit seiner sonstigen Lehre eine gewisse Erkenntniss der Dinge an sich. Soweit sich dieser anscheinende Widerspruch nicht durch eine nachlässige Ausdrucksweise und aus dem Zusammenhange heraus erklären lässt, ist in der Stelle, was Dreher nicht gesehen hat, eine archaistische Wendung zu erblicken, welche auf die Erwägungen der Dissertation von 1770 zurückführt; ebensowenig hat Dreher gesehen, dass ähnliche Stellen auch sonst bei Kant sich finden, die allerdings bis jetzt allgemein unbeachtet geblieben sind. Sonst ist aus Drehers Ausführungen noch beachtenswerth, dass derselbe den Versuch gemacht hat, aus dem Begriff der „Gegenwart“ eine neue Antinomie im Kantischen Sinne zu gestalten, was freilich viel schärfer hätte geschehen müssen, um wissenschaftlich fruchtbar zu sein. Die Ueberschrift des Aufsatzes von Harris könnte zunächst den Verdacht erwecken, dass der Verf. die dritte und die vierte Antinomie vermischt habe, da es sich bei jener um die Freiheit, und nur bei dieser um die Erste Ursache handle. Allein Harris hat mit seiner Auffassung, dass es sich schon bei der dritten Antinomie um die Erste Ursache handle, insofern Recht, als Kant selbst am Schluss derselben auf den „ersten Beweger“ hinweist, d. h. „eine freihandelnde Ursache, welche diese Reihe von Zuständen zuerst und von selbst anfing“; und auch in der Mitte der Anmerkung zur Thesis bemerkt Kant, dass mit der Thesis

---

fassen? (1890. 57 SS.) Die gründliche Arbeit beantwortet die Frage richtig dahin, dass jene Grundlage unzweifelhaft realistisch sei; der I. Abschnitt behandelt die Lehre von den Gegenständen (1) Erscheinungen, 2) Dinge an sich, 3) empirische Objecte, 4) transcendentale Objecte, 5) Noumena), der II. Abschnitt die Widerlegung des Idealismus, wobei der Verf. gegen Fischer und den Referenten behauptet, dass zwischen A und B „durchaus kein Widerspruch bestehe“. Diese Dissertation war mir beim vorigen Jahresbericht entgangen; ich werde im Folgenden noch einige solche Nachzügler erwähnen.

nur „die Nothwendigkeit eines ersten Anfanges einer Reihe von Erscheinungen aus Freiheit zur Begreiflichkeit eines Ursprunges der Welt“, nicht aber einzelner Handlungen in ihr dargethan sei. Dies Element nun hat Harris allein aus der dritten Antinomie herausgegriffen. Er findet nun den Fehler der Kantischen Antinomie in der Antithesis, insofern in derselben alle Causalität auf rein mechanische Verursachung zurückgeführt werde, während doch erfahrungsgemäss in uns neben den mechanischen Ursachen auch die teleologischen vorhanden seien, d. h. die Verursachung nach freien selbstbewussten Motiven, aus welcher Erfahrung heraus wir das Recht hätten, auch in Bezug auf das Weltganze eine freie Persönlichkeit als erste Ursache anzunehmen. Harris übersieht aber dabei, dass Kant in der Antithesis nicht von mechanischen Ursachen spricht, sondern von Ursachen überhaupt, unter denen er offenbar auch den psychologischen Mechanismus versteht, auf welchen empirisch alle inneren scheinbaren Freiheitsacte zurückgeführt werden können.

Drei weitere Nummern beziehen sich auf Kants Erkenntnisslehre überhaupt. Soweit Schellwiens knappe Ausführungen mir verständlich geworden sind, will er in einem an Hegel'sche Bestimmungen erinnernden Sinne nachweisen, dass Kant irrthümlich auf dem Gegensatz von Erscheinung und Ding an sich stehen geblieben sei, anstatt zu erkennen, dass das menschliche Bewusstsein, insofern es die „urschöpferische“ Thätigkeit des göttlichen Verstandes „nachschöpferisch“ in sich nachbilde, auch zu einer Identität des Wissenden und des Gewussten gelange, also nicht blos Erscheinungen, sondern Dinge selbst erkenne. Mit dem Gegensatz von Erscheinung und Ding an sich beschäftigt sich im Wesentlichen auch Koenigs ausführliche Abhandlung: E. v. Hartmann hatte gegen Koenigs Kantischen transcendentalen Idealismus die bekannten Einwände vom Standpunkte seines „transcendentalen Realismus“ erhoben, indem er dem Erstern negativen Dogmatismus und Illusionismus vorwarf. Hiegegen sucht sich Koenig nicht ungeschickt zu schützen, aber freilich durch ein gewaltsames Mittel, indem er zu zeigen versucht, „dass bei consequentem Festhalten an dem von Kant aufgestellten kritischen methodologischen Princip der

Gegensatz von Ding an sich und blossen Erscheinungen eliminirt werden kann und muss“; und zwar geschieht dies nicht mehr blos im Sinne von Cohen, sondern immer mehr schon im Sinne „des erkenntnisstheoretischen Monismus“, also offenbar im Sinne von Schuppe und Rehmke, obgleich Koenig diese nirgends nennt. Diese Ausführungen bieten vom systematischen Gesichtspunkt aus viel Interessantes dar; für den Historiker fällt nur Weniges, aber Beachtenswerthes ab, so die Bemerkungen über den Sinn des Kantischen „transcendentalen Idealismus“, über das Räthsel der Verbindung des transcendentalen und des empirischen Subjects, über das Verhältniss von Anschauung und Begriff u. s. w. — Die Abhandlung von Hansen war mir nicht zugänglich.

Die folgenden 4 Schriften beschäftigen sich mit Kants Naturphilosophie, mit der wir zweckmässig diese Gruppe schliessen. Eine eigenartige Leistung bietet Radulescu-Motru. Er will Kants Theorie der Naturcausalität historisch auf ihre tiefsten Wurzeln zurückführen. Er findet vor Kant zwei Richtungen, den von den exacten Wissenschaften ausgehenden Rationalismus, welcher Causalität und logischen Grund nicht auseinanderzuhalten weiss, und den von den biologischen Wissenschaften ausgehenden Empirismus, welcher das Causalproblem unter dem Gesichtspunkt der Ideenassociation löst. Dann wird gezeigt, wie in Kants Entwicklung das Causalproblem im Mittelpunkt des Interesses gestanden sei. Kants Raum- und Zeitlehre wird in engen Zusammenhang mit der Mathematik jener Zeit gebracht. Mit der Naturwissenschaft jener Zeit wird das räthselhafte „Bewusstsein überhaupt“ in Zusammenhang gebracht: dasselbe ist nur „ein andrer Ausdruck für den Glauben an die Ausnahmslosigkeit und Unveränderlichkeit der wissenschaftlich festgestellten Gesetze“ im Sinne der Galilei-Newton'schen Naturauffassung. Kant gibt „dadurch ganz einfach dem Glauben Ausdruck, dass die wissenschaftlichen Gesetze für einen persönlich unbeeinflussten Beobachter zu allen Zeiten die gleiche Bestätigung finden müssen“. „Bewusstsein überhaupt“ ist ein Correlatbegriff zum Begriff der „wissenschaftlichen Erfahrung“, d. h. der Galilei-Newtonschen Auffassung. Hier spürt man Cohen'schen Einfluss. In eigenartiger Weise wird die Lehre vom Schematismus mit jener Auf-

fassung in Verbindung gebracht. Welchen Sinn hat nun von diesem Standpunkt aus die Kantische Auffassung der Causalität als eines Verstandsbegriffs a priori? Das Kantische Apriori will nichts andres sein und sagen, als die Galilei-Newton'sche Naturauffassung modificirt durch Locke-Hume's Psychologismus: es ist der Bewusstseinsrepräsentant der notwendigen Voraussetzungen, welche die wissenschaftliche Naturauffassung enthält. Man sieht, der Verfasser hält sich nirgends an den Buchstaben der Kantischen Lehre, er sucht den Geist derselben, der sich ihm aber oft in vage und gewagte Constructionen verflüchtigt. Eine methodisch nicht strenger gehaltene Untersuchung bietet Drews in seinem umfangreichen Werke. Drews betrachtet die gesammte theoretische Philosophie Kants aus dem Gesichtspunkte der Naturphilosophie. Diese Beleuchtung ist eigenartig, aber wie der Verf. selbst indirect zugibt, ganz einseitig. Grundgedanke und Ergebniss ist: Kant ist nicht, wie man es gewöhnlich darzustellen pflegt, Erkenntnisstheoretiker gewesen, der sich nebenbei auch mit Naturphilosophie beschäftigt hat, sondern er ist vielmehr wesentlich Naturphilosoph, der sich mit Erkenntnisstheorie nur deshalb befasst hat, um insbesondere seiner Naturphilosophie eine sichere wissenschaftliche Unterlage zu verschaffen. Doch kommt Drews im Verlauf seines Werkes darauf hinaus, dass Kant in dieser erkenntnisstheoretischen Begründung sich vielfach vergriffen habe, dass vielmehr seine naturphilosophischen Ideen, rein von erkenntnisstheoretischen Beimischungen, dogmatisch werthvoller seien, so bes. seine dynamische Theorie der Materie, und seine Teleologie, in welch beiden Punkten Kant der Philosophie Eduard v. Hartmanns vorgearbeitet habe! So verfolgt das Werk also einen doppelten Zweck, einen historisch-reconstruirenden, und einen kritisch-constructiven in flotter, aber viel zu breiter Darstellung. Ein erster Hauptabschnitt schildert „Kant als Naturforscher", zunächst unter dem Einfluss Knutzens. In seiner Erstlingsschrift habe Kant zwar die rein mechanische Bestimmung der Kräfte durch das Hereinziehen metaphysischer Gesichtspunkte verwirrt, aber doch zugleich seine dynamische Theorie der Materie vorbereitet. Darin liege das treibende Princip seines Gedankenfortschrittes, dem Dynamismus, gegenüber der abstract-mechanischen Naturanschauung, zum

Siege zu verhelfen! In dieser Idee des Dynamismus sieht Drews übertreibend sogar den leitenden Faden durch das Labyrinth der Kantischen Schriften. Auch in der Naturgeschichte des Himmels wolle Kant die rein mechanische Naturbetrachtung zur dynamischen umgestalten! Ein weiteres Verdienst Kants bestehe darin, dass er das Leben der Natur als einen geschichtlichen Prozess betrachte, als Entwickelung. Ein zweiter Abschnitt schildert Kant als Naturphilosophen, zunächst dessen vorkritische Naturphilosophie. Aus der Habilitationsschrift werden die naturphilosophischen Partien, welche bes. zum Princip des Dynamismus Beziehung haben sollen, herausgehoben. Eine Hauptbetrachtung ist natürlich der Monadologia physica gewidmet. Kant wolle seine dynamische Naturbetrachtung von nun an metaphysisch begründen, nur zu diesem Zwecke treibe er Metaphysik! Auch die Schrift von den negativen Grössen wird damit in Zusammenhang gebracht. Die Wendung der Sechziger Jahre, welche bisher so viel Streitigkeiten verursachte, sei eben nur begreiflich, indem man sie als eine Consequenz des Kantischen Dynamismus fasse im Gegensatz zur Leibniz'schen Monadenlehre! Auch die andren schwebenden Fragen der Kantischen Entwicklung um jene Zeit werden von diesem Standpunkt aus zu lösen versucht. Auch die Raumlehre wird mit Kants Bestreben in Verbindung gebracht, den Dynamismus Newton's mit den Anschauungen der Leibniz-Wollfischen Schule auszusöhnen; dabei übersieht aber Drews durchgängig, dass ja die Leibniz'sche Naturauffassung der dynamischen selbst sehr nahe steht, im Gegensatz zur cartesianischen rein mechanischen Auffassung. Mit dem Jahre 1770 kehrt Kant zu Leibniz zurück, „aber nicht als ein verlorener Sohn kehrt er zu ihm zurück, der eingesteht, gefehlt zu haben, und nutzlos auf falschen Wegen umhergeirrt zu sein, sondern bereichert mit der Einsicht, die er inzwischen über die Natur der Mathematik gewonnen hatte, und die ihn zwang, die Leibniz'sche Theorie in ihrem Grunde umzubilden". Hierauf folgt die Darstellung der „kritischen Naturphilosophie". Das Ideal „der reinen Naturwissenschaft" wird entworfen, und gezeigt, wie dasselbe in den „Grundsätzen" realisirt ist. Drews berührt sich hier mit Laas, welcher bekanntlich in den „Analogien der Erfahrung" den Kern der Kr. d. r. V. sehen wollte.

Kant behaupte einerseits die Immanenz der Materie, weil nur so eine apriorische Erkenntniss von ihr möglich war; aber in der „Widerlegung des Idealismus“ gestehe er — eben wieder aus naturphilosophischen Gründen — der Materie eine empirische Selbständigkeit zu, welche seinen sonstigen idealistischen Behauptungen widerspricht. An diesem Dilemma scheitere die „reine Naturwissenschaft“. Dann werden die naturphilosophischen Partien aus der Antinomienlehre herausgehoben: es sind dieselben ja eigentlich hauptsächlich Probleme der Naturforschung. Dann erweitert sich Drews' kritisches Referat zu einer Kritik der Grundlagen der Kantischen Erkenntnisstheorie überhaupt, speciell in Beziehung auf die Lehre vom Ich (dem transcendentalen und empirischen) und auf die Lehre vom Ding (dem transcendenten und empirischen). Dem „Aufbau der Naturphilosophie“ sind die folgenden Partien gewidmet, zunächst in den „Metaphys. Anf. d. Naturw.“ Es heisse Mittel und Zweck vertauschen, wenn man, wie bisher geschehen, über der Kr. d. r. V. die letztere Schrift ganz in den Schatten stelle. Daher lässt Drews ihr eine äusserst eingehende Analyse zu Teil werden, doch im Anschluss an Schaller, Stadler, Ueberweg, v. Kirchmann u. A. An der Phoronomie wird scharfe Kritik geübt, in der Dynamik sieht Drews die pièce de résistance; aber auch in ihr sieht Drews den Hauptfehler Kants darin, dass er die dynamisch gefasste Materie wieder idealistisch verflüchtigt, statt der Welt der, die Materie in unsrer Vorstellung producirenden, Kräfte eine eigene transcendente Realität zuzugestehen. Ein weiterer damit zusammenhängender Fehler Kants bestehe darin, dass Kant diese Kräfte nicht als Kräftepunkte fasse, wie einst in seiner Monadologia physica: in der Rückkehr zu dieser bestehe allein das Heil der modernen Naturphilosophie. Indem Kant von jener seiner richtigen Anschauung später sich entfernt habe, unter dem Einfluss seiner falschen Erkenntnisstheorie, habe er seine eigene ursprünglich richtig angelegte Naturphilosophie verdorben: er fasse in der kritischen Zeit die Materie als einen „allgemeinen Urbrei“, als ein stoffliches, allerdings aus Kräften entstandenes Continuum, statt als bestehend aus discreten Kraftmonaden: im atomistischen Dynamismus im Sinne von E. v. Hartmann sieht Drews das Einzig Richtige. Nicht auf jene „phä-

nomenale Materie" sei mit Kant der Werth zu legen, sondern auf diese „intelligible Materie". Ein weiterer Abschnitt ist dem naturphilosophischen Gehalt der Kantischen Teleologie gewidmet, welche ebenfalls möglichst im Sinne E. v. Hartmanns gewendet wird. Dem ursprünglich naturphilosophischen Charakter der Kr. d. Urth. werde gemeinhin zu wenig Beachtung zu Theil. Kant war im Interesse einer metaphysischen Naturphilosophie bestrebt, der Teleologie eine objective Wahrheit zu sichern, und es liege nur an seinen unglücklichen erkenntnisstheoretischen Voraussetzungen, wenn er dies Ziel nur zum Theil erreiche, und die Objectivität des Zweckbegriffs sich ihm unter der Hand in den widerspruchsvollen Begriff einer blos subjectiven Objectivität umgebogen habe — allein gerade diese nur regulative, nicht constitutive Fassung der Teleologie ist ja Kants eigenthümlichste Auffassung: ihm jene scharfe objective Wendung zumuthen und zutrauen, heisst verlangen: Kant solle nicht Kant sein! Eben in diesem Schwanken liegt Kants Charakteristicum und, soweit jenem Schwanken Vorsicht zu Grunde liegt, auch sein eigenstes Verdienst. Ein letzter Abschnitt ist dem bekannten Opus Posthumum gewidmet, in dessen Auffassung Drews wesentlich mit mir übereinstimmt. Richtig wird gezeigt, dass Kant im Interesse der Naturphilosophie, und ihres Gegenstandes, der Natur, die empirische Affection neben und gegenüber der transcendenten in jenem Werke so scharf und so oft betont. Im übrigen demonstrire jenes Werk nur die Werthlosigkeit des transcendental-idealistischen Standpunktes für die Naturphilosophie. Nur in Einem Punkte habe der transc. Idealismus die Naturphilosophie gefördert, durch die Einsicht, dass der räumlich ausgedehnte Stoff als solcher nur eine bloss subjective Vorstellungsart ist. — Eine viel positivere Werthschätzung lässt Keferstein in seinem Programm der Kantischen Naturphilosophie angedeihen; er sucht im Anschluss an Stadler das auch für unsere Zeit noch Werthvolle aus derselben mit liebevoller Sorgfalt herauszuziehen, in der, unserer Ansicht nach, vergeblichen Hoffnung, die moderne Naturwissenschaft mit Kants Transcendentalphilosophie zu versöhnen. Dagegen müssen wir es als ein besonderes Verdienst der Arbeit rühmen, dass Keferstein überall sorgfältiger, als dies bisher geschehen ist, den Zusammen-

hang der Met. Anf. d. Naturw. mit der Kr. d. r. V. herausgestellt hat; bes. fruchtbringend ist dies geschehen in dem Abschnitt über „die Grundgesetze der Mechanik“. Dasselbe gilt von den Ausführungen über das nachgelassene Manuscript; auch ihr Werth besteht nicht in dem vergeblichen Nachweis, dass die heutige Naturwissenschaft sich an Kant zu orientiren habe, sondern in der feinsinnigen Aufdeckung der tieferen Zusammenhänge, welche Kants spätere Ausführungen mit seiner Kr. d. V. verbinden. Ganz anders als Keferstein werthet Kosack das Opus postumum. Zwar ohne Berücksichtigung der Litteratur, aber mit gründlichem Eindringen in die Sache zeigt Kosack, dass das Werk ohne jeden Werth für die heutige Physik sei. Das Werk musste misslingen, es ist ein „Muster eines Entwurfes, ohne die Discretheit der Materie die Vorgänge der Natur erklären zu wollen“. Bemerkenswerth ist Kosacks Nachweis, Kant habe in seinem Princip der unaufhörlichen Fortdauer der Bewegung das Princip der Erhaltung der Kraft antecipirt. — Die Abhandlung von Graf Pfeil, ob die Kantische Weltbildungshypothese mit der heutigen Wissenschaft vereinbar sei, verwirft Kants Glutnebelhypothese, und leitet die Entstehung der Planeten aus Aggregation kalter Partikel ab — als eine Vertreterin „der heutigen Wissenschaft“ vermögen wir aber die Abhandlung nicht anzuerkennen. (Dasselbe Thema behandelt No. 21 der „Sammlung populärer Schriften“, herausg. v. der Gesellschaft Urania zu Berlin (Berlin, Pätel, 1893): „Die Entstehung der Welt nach den Ansichten von Kant bis zur Gegenwart“. Diese Abhandlung ist mir jedoch bis jetzt nicht zugänglich gewesen.)

Um so werthvoller ist die Abhandlung von Eberhard, welche eine bedeutsame Bereicherung der Kantlitteratur darstellt. Eb. weist nach, dass Kants Theorie vielfach gegen fundamentale Anschauungen und Gesetze der Mechanik verstösst — Fehler, die schon auf dem damaligen Standpunkt der Mechanik zu vermeiden gewesen wären; er weist dies nach 1) in Bezug auf den Urzustand der kosmischen Materie und die Bildung der Planeten; 2) in Bezug auf die Entstehung der Monde und die Rotation der Planeten; 3) in Bezug auf die Theorie der Saturnringe. Kants Theorie habe lediglich historischen Werth für die heutige Astrophysik. Von einer

„Kant-Laplace'schen Theorie" zu sprechen, sei logisch absurd; denn beide Theorien seien total verschieden; die Laplace'sche Theorie sei viel wichtiger für die heutige Wissenschaft vermöge ihrer Klarheit und mathematisch strengen Begründung. Doch wird zugegeben, dass Kant durch zwei Gesichtspunkte sich grosse Verdienste erworben habe: erstens durch strenge Durchführung der rein mechanischen Betrachtung der Entstehung des Sonnensystems; zweitens durch Behauptung der Identität der Materie im ganzen Sonnensystem.

III. Zu Kants praktischer Philosophie.
(Ethik, Rechtslehre, Religionsphilosophie, Pädagogik u. s. w.)

31. Förster, Friedrich Wilhelm. Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik bis zur Kr. d. r. V. (Freib. Diss.) Berlin, Mayer u. Müller 1894. 106 SS.

32. Vorländer, Karl. Der Formalismus der Kantischen Ethik in seiner Notwendigkeit und Fruchtbarkeit. Diss. Marburg 1893. 84 SS.

33. Salits, Peter. Immanuel Kants Lehre von der Freiheit. Jenaer Diss. 1894. 71 SS.

34. Lorenz, P. Ueber die Aufstellung von Postulaten als philosophische Methode bei Kant. Philos. Monatsh. XXIX, 1893, S. 412—433.

35. Limbourg, Prof. Dr. Max. S. J. Kants kategorischer Imperativ. Abhandlungen aus dem Jahrbuch der Leo-Gesellschaft. 1893. Wien, Leo-Gesellschaft 1894. 16 SS.

36. Diez, Max. Etwas vom kategorischen Imperativ. „Die Wahrheit" No. 18, S. 145—151. Stuttgart, Frommann 1894.

37. Wilde, Normann. Kants relation to Utilitarianism. The Philos. Review, Boston, Ginn 1894. S. 289—304.

38. Schoeler, Pastor. 1. Die inductive Methode in der Erforschung des Sittlichen mit Bezug auf Kants Kr. d. pr. V. (derselbe) 2. über Kants philosophischen Entwurf „Zum ewigen Frieden". Programm des Paulin. Gymn. in Münster 1892. 28 SS.

39. Rühl, Franz. Kant über den ewigen Frieden. (Rede in der Kantgesellschaft.) Altpr. Mon. XXVIII (1892) S. 213—227.
40. Sodeur, Gottlieb. Vergleichende Untersuchung der Staatsidee Kants und Hegels. Erlanger Diss. 1893. 68 SS.
41. Mollat, Georg. Lesebuch zur Geschichte der deutschen Staatswissenschaften von Kant bis Bluntschli. Osterwieck 1891.
42. Seeger, Hermann. Die Strafrechtstheorien Kants und seiner Nachfolger im Verhältniss zu den allgemeinen Grundsätzen der kritischen Philosophie. In der Festschrift der Tübinger Juristenfacultät für Prof. Berner. Tübingen 1892. 38 SS.
43. Dumesnil, Georges. De tractatu Kantii paedagogico. Pariser These. Paris, Hachette 1892. 143 SS.
44. Temming, Ernst. Beitrag zur Darstellung und Kritik der moralischen Bildungslehre Kants. Jenaer Diss. 1892. 55 SS.
45. Felsch, Carl. Das Verhältniss der transcendentalen Freiheit bei Kant zur Möglichkeit moralischer Erziehung. Auch u. d. T. „Ein Beitrag zur Berichtigung der Herbart-Ziller'schen Pädagogik". Pädag. Bibliothek. XVII. Band. Hannover, C. Meyer 1894. 88 SS.
46. Böhmel, Otto. Der principielle Gegensatz in den pädagogischen Anschauungen Kants und Herbarts. Programm des Realgymn. in Marburg 1891. 31. SS.
47. Strümpell, Ludwig. Die Pädagogik Kant's und Fichte's. (= Pädag. Abhandl. Heft 2.) Leipzig, Deichert 1894. 58 SS.
48. Michaëlis, Carl Theodor. Zur Entstehung von Kants Kr. d. Urth. Progr. der VII. Städt. Höh. Bürgerschule in Berlin 1892. 22 SS.
49. Grundmann, Richard. Die Entwicklung der Aesthetik Kants. Mit besondrer Rücksicht auf einige bisher unbeachtete Quellen. Leipziger Diss. 1893. 72 SS.
50. Tufts, James Hayden. The Sources and Development of Kants Teleology. Freib. Diss. 1892. 48 SS.
51. Kohlschmidt, Otto. Kants Stellung zur Teleologie und Physicotheologie. Jenaer Diss. 1894. 90 SS.
52. v. Flothow, Carl. Aus Kants kritischen Religionslehren. Königsberger Diss. 1894. 70 SS.

53. Pfleiderer, Otto. Die Entwicklung der protestantischen Theologie seit Kant. Abgedr. a. d. protest. Kirchenzeitung, 1891, No. 49—50. Berlin, Reimer 1892. 35 SS.

54. Schirotzky. Zu Kants Schrift: die Religion u. s. w. Philos. Jahrbuch VII, No. 2 u. 3.

Bei der grossen Anzahl der unter diese Rubrik fallenden Schriften müssen wir uns auf die allernothwendigsten Angaben beschränken. Besonders schwer fällt diese Kürze gegenüber der erstgenannten Abhandlung, deren reichen Inhalt wir ebenfalls nur knapp skizziren dürfen. Die Entwicklung der moralischen Anschauungen Kants ist das interessante Thema, das sich Förster vorgenommen und in gründlicher Weise behandelt hat. Er schildert zunächst — nicht nur auf Grund der Quellen, sondern auch auf Grund neuer von B. Erdmann ihm mitgetheilten „Reflexionen" Kants — die Anschauungen der Sechziger Jahre: Kant knüpft im Anschluss an die Engländer und besonders an Rousseau die Moral an das Gefühl und an die Neigungen. Mit dem Jahre 1770 verlässt er diese Gefühlsgrundlage der Ethik und will die moralischen Wahrheiten nur aus der Vernunft entspringen lassen. Aber Kant reisst sich keineswegs mit Einem Male von der bisherigen psychologischen Begründung der Moral los: die Frage, wie das Vernunftgesetz praktisch werden könne, wird noch nicht mit dem Hinweis auf das Mysterium der transc. Freiheit entschieden, sondern mit psychologischen Lösungen beantwortet. In diese Uebergangszeit setzt nun Förster ein Fragment aus Reicke's „Losen Blättern" (I, 9—16), welches Reicke selbst den 80er und 90er Jahren zugewiesen hatte. Dass dies Fragment aber „spätestens Mitte der 70er Jahre" verfasst sei, und „den einzigen urkundlichen Belag für eine sonst nur aus Andeutungen bekannte Phase der K.'schen Moralphilosophie bilde", hatte schon Riehl im Archiv IV, 720 behauptet. Aus dieser Archivstelle ist nun Försters Dissertation herausgewachsen, obwohl er dieselbe merkwürdigerweise nicht erwähnt, wie überhaupt seine ganze Citirungsmethode sehr mangelhaft ist. In jenem Fragment sieht Kant im Einheitsbestreben des vernünftigen Willens gegenüber der Mannigfaltigkeit der Neigungen den Grund der moralischen Selbstzufriedenheit, ja Glückseligkeit, also des höchsten

Gutes. Wir haben es hier mit dem Uebergangsstadium der Kantischen Moralphilosophie von materialen zu formalen Principien zu thun: wir sehen hier Kant in unmittelbarer Nähe der Kr. d. r. V. noch einmal den Versuch machen, die Moral eudämonistisch zu begründen. Den Beweis für diese Auffassung jenes Fragmentes halten wir durch Försters ausführliche Analyse für voll erbracht — dass Höffding, wie oben S. 440 bemerkt wurde, ganz unabhängig von Förster dieselbe Hypothese betreffs jenes Fragmentes aufgestellt hat, darf als ein bestätigendes Moment für die Richtigkeit derselben betrachtet werden. Weiterhin verwerthet F. auch einige Stellen der Pölitz'schen Metaphysik für jenes Stadium — nach der oben von uns angenommenen Datirung derselben durch Heinze nicht mit Unrecht. Zur Charakteristik desselben Stadiums dienen dann noch einige neu mitgetheilte „Reflexionen" Kants, in denen Kant noch nicht gänzlich den Standpunkt der formalistischen Ethik einnimmt. — Diesem „Formalismus der Kantischen Ethik" selbst ist die warm und gründlich geschriebene Abhandlung Vorländer's gewidmet. Nachdem derselbe im Anschluss an Cohen „die Form in der Kantischen Erfahrungslehre" erörtert hat und dieselbe im Wesentlichen mit „Gesetz, Gesetzmässigkeit" identificirt hat, schreitet er „zur ethischen Seite des Form-Problems fort", in der Voraussetzung, dass die Vortheile, welche der Erkenntnisstheorie aus der Formbetrachtung erwachsen sind, auch der Ethik zu Gute kommen; in dreifacher Beziehung wird die formale Ethik Kants betrachtet: im Gegensatz zur materialen d. h. eudämonistischen Ethik, im Gegensatz zur psychologischen Ethik, im Gegensatz zur angewandten Ethik; bei dieser Gelegenheit sucht V. die Einwände zu entkräften, welche gegen Kants Formalismus in der Ethik erhoben worden sind, z. B. von Herbart, Zeller, Ziegler. Dass aber das Kantische formale Sittengesetz doch fruchtbar sei, sucht V. an 6 Begriffen zu zeigen, welche den „positiven Inhalt" desselben ausmachen: dies sind 1) der Begriff einer allgemeinen Gesetzgebung, 2) der Begriff der Autonomie, 3) der Begriff der Autotelie, 4) der Begriff des Reiches der Zwecke, 5) die Idee der Menschheit, 6) die Idee der Persönlichkeit. Aber hier gilt: entweder sind jene 6 Begriffe thatsächlich in Kants Sittengesetz enthalten, so ist dasselbe nicht mehr

„formal", so ist sein Formalismus nur Schein, es ist in Wirklichkeit material; oder jene 6 Begriffe sind nicht in dem Sittengesetz Kants selbst schon enthalten, vielmehr empirisch hinzugenommen; dann bleibt das Sittengesetz Kants selbst zwar formal, aber auch unfruchtbar; diesem Einwand wird jede, auch die beste Apologie des Kantischen Formalismus immer wieder begegnen. — Eine schärfere Tonart gegen Kant schlägt Salits an. Zwar stimmt er mit Liebmann überein, dass Kant durch die Entdeckung der Apriorität von Raum, Zeit und Kategorien unsterbliche Verdienste sich erworben hat, aber mit der Freiheitslehre Kants ist er, wie so viele vor ihm, nicht einverstanden; die Schwierigkeiten und Widersprüche derselben weiss er geschickt darzulegen (so das Verhältniss Gottes zum intelligibeln Charakter, das Problem der Zurechnung, die mit der intelligibeln That streitende Verbesserungsfähigkeit des Menschen); bes. werthvoll ist der an Zange sich anschliessende Nachweis, dass nach Kant die Freiheit bald nur das Sittlich-Gute will, bald sowohl das Gute als auch das Böse zu wollen vermag. Die Lösung des Freiheitsproblems sieht der Verf. in der Richtung der Liebmannschen Auffassung. Auch Lorenz verfolgt in seiner Abhandlung über die Postulatenmethode einen kritischen Zweck. Er findet, dass Kants Bestreben dabei gewesen sei, Moral und Religion mit einander zu verbinden, wodurch — bes. durch den dazu nothwendigen Mittelbegriff des höchsten Gutes — die Reinheit seiner Moral getrübt worden sei. Was Kant als Postulat d. h. Glaubensartikel einführe, das lasse sich auch vom Boden seiner kritischen Methode aus direct, ohne jenen Umweg, gewinnen; die Art und Weise, wie dies der Verf. aber thut, ist so wenig im Sinne Kants und so sehr im Sinne des Dogmatismus, dass diese Berichtigung der Kantischen Philosophie schwerlich vielen Beifall finden wird. Die Abhandlung von Limbourg S. J. ist in dem bekannten Tone derartiger Publicationen gehalten: „in der vollendeten Loslösung der Sittlichkeit von Gott liegt die schwerwiegendste wissenschaftliche Schuld Kants". „Kants Moral ohne Gott ist das Grab grosser, wahrhaft edler und preiswürdiger Thaten." Aber dass Kants Moral, wenn sie auch ohne Rücksicht auf Gott aufgestellt ist, doch mit Nothwendigkeit zu Gott hinführt, davon schweigt der Verf. leider

ganz. — In satirisch-paränetischer Form führt Diez aus, dass „die Männer des kategorischen Imperativs stets gekreuzigt worden sind", weil sie nur der innern Stimme gehorchen und keine äusseren Rücksichten kennen. — Dass der kategorische Imperativ aber doch den Erwägungen des Utilitarianismus nicht so fern stehe, als man oft glaubt, zeigt Wilde: „Kant is opposed to utility, not as an end of conduct, but as the motive to conduct". The ends of action are: our own perfection and the happiness of others. In der That schliesst Kants Moralprincip diese beiden Ziele ein, aber freilich nicht ohne eine inconsequente Ableitung aus dem formalistischen Wortlaut desselben. — Eine ganz verfehlte, deductive Methode wirft Schoeler der Kantischen Ethik vor, und verlangt dafür eine inductive Begründung derselben; dies hört sich ganz schön an, wenn nur der Verf. nicht so seltsame Anschauungen von Induction hätte, so dass er z. B. meint, die Methode der Kr. d. r. V. sei eine inductive! Viel besser ist desselben Abhandlung über Kants Idee „vom ewigen Frieden"; er weist nach, dass Vieles von dem, was Kant verlangt habe, einstweilen erfüllt worden ist, und das daraus auch die Hoffnung fliesst, auch das Uebrige erfüllt zu sehen; im übrigen bemerkt er richtig, dass die Erwägungen Kants vielfach bestimmt sind von den abstracten Anschauungen des XVIII. Jahrhunderts, und dass ihm besonders zweierlei gemangelt habe: die Einsicht in das Wesen und die Kräfte des Volksgemüthes, und das tiefere Verständniss der Monarchie. Rühls Rede zu Kants Geburtstag behandelt dasselbe Thema in sehr ansprechender Form, erläutert Kants Ideen an Beispielen, vertheidigt dieselben gegen Einwürfe, und hofft, auf Grund der europäischen Staatengeschichte des vergangenen Jahrhunderts, auf approximative Annäherung an diese Idee eines „philosophischen Chiliasmus". — Eine recht gute Abhandlung über Kants Staatslehre im Verhältniss zur Hegel'schen bietet Sodeur; er fasst den Gegensatz beider ganz treffend in dem Satze zusammen: „Kant, den Abstractionen des Rationalismus folgend, legt das grösste Gewicht auf den Einzelnen, der ideell früher ist als die Gesammtheit; Hegel, vom geschichtlichen Sinn seiner Zeit ergriffen, betont mit nicht geringerem Nachdruck die Gesammtheit, die Institutionen und Mächte, innerhalb deren allein

der Einzelne geschichtlich anzutreffen ist.“ Dieser Gegensatz zeigt sich in den beiden Definitionen des Staates; nach Kant „ist der Staat die Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen“, nach Hegel „ist der Staat die Wirklichkeit der sittlichen Idee“. Wie diese gegensätzlichen Auffassungen sich im Praktischen darstellen, wird noch besonders an 3 Problemen gezeigt, erstens am Gesellschaftsvertrag, zweitens bei der Frage der sog. Trennung der Gewalten, drittens bei der Frage der Volksrepräsentation. — Mollat's Lesebuch giebt nur einige Auszüge aus Kants Met. Anf. d. Rechtslehre. — Seeger schildert zuerst den Einfluss der Philosophie auf das Strafrecht, bes. seit 1813 durch Feuerbach, der die strenge Zucht der K.'schen Philosophie durchgemacht hatte; die K.'sche Strafrechtslehre wird eingehend dargestellt, und dabei besonders die Frage untersucht, in welchem Sinne Kant denn das Strafgesetz als „kategorischen Imperativ“ habe bezeichnen können. Vortrefflich wird dann entwickelt, dass das Recht, den Verbrecher zu bestrafen, nach Kant beruht auf dem Vertrag, den derselbe als homo noumenon eingegangen habe, und dem er als homo phaenomenon unterworfen sei. Indem Kant die Nothwendigkeit der Strafe lediglich auf den in jedem Einzelnen potentiell vorhandenen allgemeinen Willen gründe, stelle er sich ganz als Vorläufer Hegels dar, theile aber mit diesen den Irrthum, die staatliche Strafe als Wiedervergeltung zu fassen; es sei aber Kant nicht gelungen, diese Vergeltungslehre aus seinen Principien des Rechtes consequent zu entwickeln, dieselbe finde aber allerdings in anderen seiner praktischen Werke Anknüpfungspunkte; auch die Abschreckungstheorie habe K. vertreten. Die Einwände von Fichte, Feuerbach und Grolmann gegen Kants Ableitung der Strafe aus einem Vernunftgebote der Vergeltung werden sodann einsichtig besprochen, und es wird endlich gezeigt, dass trotz dieses Einspruches gegen den Grund der Ableitung doch die späteren Rechtsphilosophen an dem Kantischen Princip der Proportionalität von Schuld und Strafe festgehalten haben. [5])

[5]) Eine ausführliche Darstellung der Kantischen Rechtsphilosophie liegt ausserdem von einem Franzosen vor: Aguiléra, M., L'idée du droit en Allemagne depuis Kant jusqu'à nos jours. Paris. F. Alcan 1893 (XVII.

Mit der Kantischen Pädagogik beschäftigen sich 5 Schriften; die werthvollste derselben ist die erste. Dumesnil findet, dass die Kantische Pädagogik fragmentarisch à la Pascal geschrieben ist, und hat sich das Thema gestellt, aus diesen Fragmenten wie aus einzelnen Werkstücken ein Gebäude herzustellen, das in demselben Stil gebaut sein soll wie die übrigen systematischen Werke Kants. In 103 selbständigen Paragraphen hat Dumesnil diese Aufgabe mit grossem Geschick zu lösen versucht, unter Berücksichtigung der sämmtlichen übrigen einschlägigen Kantischen Stellen über Pädagogik, welche zu allgemeinem Nutz und Frommen am Schluss übersichtlich geordnet sind. Dieser Versuch verdient auch in Deutschland lebhafte Beachtung. Ein besonderes Verdienst hat sich Dumesnil durch etwas erworben, was bisher sämmtliche deutsche Bearbeiter der Kantischen Pädagogik versäumt haben: er hat das „Lehrbuch der Erziehungskunst" von Samuel Bock, welches Kant seinen Vorlesungen zu Grunde gelegt hat, aufgespürt, und festgestellt, wie viel Kant aus demselben entlehnt hat: offenbar im Détail ziemlich viel, in den Principien aber nichts. Die Abhandlung von Temming ist eine im Allgemeinen correcte Wiedergabe der Anschauungen Kants

350 SS., zuerst als These der juristischen Facultät in Aix 1892). Nachdem der Verf. den Einfluss der Früheren, bes. von Rousseau auf Kants Rechtsphilosophie geschildert hat, stellt er die Letztere selbst dar, neben den unzweifelhaften Schwächen derselben auch deren grosse Gedanken hervorhebend, bes. die Begründung des Rechts auf den freien Willen und die eigenartige Verbindung dieser Freiheit mit der Nothwendigkeit. Dann folgen die divergirenden Schulen von Kant aus: Fichte, Hegel, Krause, Schopenhauer, Herbart (die idealistische Schule); sodann die historische Schule: Savigny, Stahl; die realistisch-evolutionistische: Puchta, Bluntschli, Ihering; die materialistische: Post, Knapp; die socialistische: Marx, Lassalle; die neukantische: Wundt, Dahn, Schuppe — theilweise eine willkürliche Anordnung, nicht ohne gewaltsame Construction. Der leitende Gedanke ist: die Deutschen sind von dem Kantischen Idealismus abgefallen, welcher das Recht auf die Freiheit gründete, und sind, in Uebereinstimmung mit der ursprünglich germanischen Idee des Faustrechts, zu der realistischen These gelangt, das Recht auf die Macht zu gründen. Daher l'état morbide de la pensée allemande; die Deutschen sollen reprendre la grande tradition de Kant. Ein ähnlicher Gedanke wird auch von Dumesnil in seiner Schrift über Kants Pädagogik ausgesprochen. Beide erwarten von der Rückkehr zu Kant die Wieder-Humanisirung der Deutschen u. s. w.

über den moralischen Unterricht; Kant stellt die pädagogische Antinomie auf: wie lässt sich die Unterwerfung unter den gesetzlichen Zwang, die von dem Zögling gefordert wird, vereinigen mit der Forderung an denselben, sich seiner Freiheit zu bedienen? Antwort: indem die Vernunft dazu gelangt, jene Gesetze aus freiem Entschlusse sich selbst zu geben. Dass aber diese Freiheit als „transcendentale" gefasst, zu Widersprüchen führe, zeigt der Verf. mit Recht; das Band zwischen Moral und Religion findet er zu locker, das bekannte Katechismus-Fragment zu trocken; auch die Nachbildungen desselben in dem französischen Moralunterricht finden nicht den Beifall des Verfassers, ebenfalls mit Recht. Ungenügend sind die Ausführungen von Felsch. Er sucht zu zeigen, gegen die Einwände der Herbartianer, dass die transc. Freiheitslehre Kants die Möglichkeit der moralischen Erziehung nicht ausschliesse; was er aber zeigt, ist nur, dass Kant selbst trotz seiner Freiheitslehre die moralische Erziehbarkeit behauptet; ob aber diese Behauptung mit den Consequenzen seiner Freiheitslehren vereinbar sei, dies ist das punctum quaestionis, und dies hat der Verf. gar nicht behandelt: denn seine ganze Schrift besteht nur in weitläufigen Auszügen aus Kants Schriften, ohne eigentliche selbständige Verarbeitung. Tiefer bohrt Böhmel in seinem Programm, mit selbständigen Gedanken (doch offenbar von Cohen beeinflusst), aber leider in einer äusserst schwerflüssigen Darstellung, welche seine Darbietung fast ungeniessbar macht. Indem er Kant gegen Herbarts Einwürfe vertheidigt, gelangt er zu einer scharfen Kritik Herbarts vom Kantischen Standpunkt aus. Treffend wird bemerkt: „das Individuum der Herbart'schen Theorie ist dann vollendet, wenn sein Gedankenkreis fein säuberlich geordnet, vielmehr ihm geordnet worden ist, während im Sinne und Geiste Kants der Nachdruck mehr auf die persönliche Thätigkeit des Individuums zu legen ist". „Es handelt sich, im Geiste Kants geredet, nicht um die Bildung von Theilnahme für Menschen, sondern um die Idee der Menschheit, nicht um Empfindungen, sondern um Begriffe und Ideen." Eigenartig ist der Versuch, aus dem Princip der Einheit des Bewusstseins, als dem „Endziel aller Bildung", die Wahl der Bildungsstoffe abzuleiten — eine Art transcendentaler Pä-

dagogik im Cohen'schen Sinne. — Die Publication von Strümpell ist ein willkommener Neudruck seiner den Freunden der Pädagogik wohlbekannten, aber leider vergriffenen Darstellung vom Jahre 1843.

Mit der Entstehung von Kants Kritik der Urtheilskraft beschäftigt sich ein Programm von Michaëlis. Es behandelt folgende Probleme, ohne sie doch scharf genug von einander zu trennen: 1) wann hat Kant gefunden, dass auch der Geschmack apriorische Principien habe? Antwort: nicht vor dem Jahre 1787. 2) wann hat Kant die Geschmackslehre mit dem Begriff des Zweckes verbunden? Antwort: Ende 1787. 3) Wann hat Kant dann diesen ästhetischen Zweck mit dem organischen verbunden? Antwort: in den Jahren 1787 bis 1789 in Folge seines Streites mit Forster (Abhandlung über den Gebrauch der teleologischen Principien in der Philosophie u. s. w.). 4) Wann hat Kant diese beiden Zwecklehren auf die Urtheilskraft bezogen? Antwort: erst im Jahre 1789. Michaëlis gibt dann eine flüchtige Schilderung des Verhältnisses Kants zu den früheren Aesthetikern, sucht fernerhin seine Aesthetik aus dem Grundprincip seiner Philosophie heraus zu begreifen, und schliesst endlich mit einer gelungenen Kritik der Kantischen Aesthetik.

Grundmann schlägt insofern neue Pfade ein, als er die grosse Lücke zwischen 1764 („Beobachtungen" u. s. w.) und 1790 (Krit. der Urth.) in etwas aufzuhellen sucht, und zwar durch die Herbeiziehung der von Starke 1831 herausgegebenen Kantischen Anthropologie, welche nach Grundmann in die Zeit zwischen 1776 und 1781 fällt. Es ist dies ein glücklicher Griff, welcher wol auf Heinze's Anregung zurückzuführen ist. Schon in diesen Vorlesungen finden sich viele Uebereinstimmungen mit der Kr. d. U., aber nur im Einzelnen (z. B. in Bezug auf Genie und Kunst, auf das Verhältniss des Schönen, Angenehmen und Guten u. Ä.), dagegen nicht im Princip: das wesentliche der späteren Aesthetik, der Subjectivismus, fehlt hier noch ganz. Näher schon sollen die Vorlesungen über Metaphysik in der Pölitz'schen Ausgabe dem letzteren Princip stehen (bes. in den Erörterungen über Psychologie); das wäre aber insofern auffallend, als ja diese Vorlesungen aus derselben Zeit stammen, wie jene anthropologischen Vorträge. Auf

diese Frage ist Grundmann nicht eingegangen: sie bleibt also noch zu untersuchen: wenn die Vorlesungen über Metaphysik in der That jenen Fortschritt aufweisen, müssten sie doch mindestens um ein Jahr später sein, als die anthropologischen, welche Grundmann selbst an das Ende der Siebziger Jahre schiebt. Uebrigens kämpft in den Vorl. üb. Met. auch hier das Alte (der Empirismus und Objectivismus) mit dem Neuen (Rationalismus und Subjectivismus). Für die Entwicklung der späteren Anschauungen zieht Grundmann dann noch die Anthropologie (1798) und die Logik (1800) herbei. — Die Dissertation von Tufts ist eine mit allen Mitteln der modernen historischen Technik gearbeitete, selbständige, instructive Abhandlung, welche den wohlthuenden Einfluss der Riehl'schen Schulung verräth. Tufts weist nach, dass Kant in seiner ersten Periode (bis 1763) gegen die vulgäre Physicotheologie der Wolff-schen Schule wahrscheinlich im Anschluss an Newton, Hume und Maupertuis opponirt. Nach 1763 tritt das Problem der formalen Zweckmässigkeit der Natur d. h. ihrer Anpassung an unser Erkenntnissvermögen, sowie anderentheils das Problem der moralischen Teleologie in den Vordergrund, und die Physicotheologie tritt damit in den Hintergrund. Das erstere Problem führt zur synthetischen Einheit der Apperception als dem Grund jener Uebereinstimmung zwischen der Erkenntniss des Subjects und den Objecten, das zweite Problem führt zur intelligibeln Welt mit Gott, der den „Endzweck" garantirt. Ein Schlussabschnitt zeigt, wie das Problem der formalen Zweckmässigkeit in der Kritik der teleologischen und der ästhetischen Urtheilskraft auftritt und gelöst wird, wobei die Verwandtschaft der Kantischen Lehre mit der Leibniz'schen geistvoll aufgezeigt wird. — Kohlschmidt's Dissertation wiederholt nur bekannte Dinge in wenig selbständiger Form, gibt aber immerhin eine wohl orientirte und darum auch orientirende Darstellung der betreffenden Probleme, speciell vom theologischen Standpunkt aus. — Die Dissertation von v. Flothow will weniger Darstellung oder Auslegung Kants geben, als Ausführungen im Kantischen Sinne, um zwischen Ulrici, Thiele und Paulsen einen eigenen Standpunkt zu gewinnen, mit wohlthuender Wärme, aber hin und wieder ohne Klarheit. Bemerkenswerth sind u. A. bes. die Aus-

führungen S. 50 ff. über die richtige Würdigung des Symbolischen in der Religion durch Kant. — Pfleiderer's kleiner Vortrag[6]) zeigt, dass alle dogmatischen Richtungen unseres Jahrhunderts sich als Versuche betrachten lassen, die relative Wahrheit des Kantischen Idealismus festzuhalten, aber die Einseitigkeit des Kantischen Rationalismus und Individualismus zu überwinden. — Die Abhandlung von Schirotzky ist mir nicht zugänglich; nach einer Notiz im „Monist" bekämpft der Verf. den Keim des Guten, welchen Kant dem Menschen vindicirt.

IV. Kant im Verhältniss zu anderen Philosophen.

55. Seth, Andrew. Epistemology in Locke and Kant. The Philos. Review II, 1893. S. 167—186.

56. Schellwien, Robert. Ueber den Begriff der Erfahrung mit Rücksicht auf Hume und Kant. Zeitschr. f. Philos. Bd. 103. 1894. S. 122—141.

57. Menn, Matthias. Im. Kants Stellung zu Jean Jacques Rousseau. Freiburger Diss. 1894. 49 SS.

58. Busch, Wilhelm. Die Erkenntnisstheorie Jacobi's aus seinen gesammten Werken im Zusammenhang dargelegt. Erl. Diss. 1892. 48 SS.

59. Beyer, Albert. Die Philosophie Jacobi's nach seiner Schrift: David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Progr. Bremen 1892. 22 SS.

60. Kühnemann, Eugen. Herder, Kant, Goethe. Preuss. Jahrb. Bd. 77. 1894. S. 343—366.

61. Kühnemann, Eugen. Herders letzter Kampf gegen Kant. In den „Studien zur Litteraturgeschichte", Michael Bernays gewidmet von Schülern und Freunden. Hamb. u. Leipz. Voss. 1893. S. 135—155.

62. Ferber, E. O. Der philosophische Streit zwischen I. Kant u. J. Aug. Eberhard. Giessener Diss. 1894. 51 SS.

63. Seligkowitz, L. Ernst Platners wiss. Stellung zu Kant in

[6]) Derselbe ist ein Auszug aus Pfleiderer's grösserem Werke: „Die Entwicklung der protestantischen Theologie in Deutschland seit Kant und in Grossbritannien seit 1825." Freiburg, Mohr 1891 (496 SS.).

Erkenntnisstheorie und Moralphilosophie. Vierteljahrsschr. f. wiss. Philos. 1892, XVI, S. 76—103, 172—191. (Hallenser Diss.)

64. Wreschner, Arthur. Ernst Platner und Kants Kr. d. r. V. mit besonderer Berücksichtigung von Tetens und Aenesidemus. Leipzig, Pfeffer 1893. 144 SS. (Berliner Diss. von 1891, urspr. in der Zeitschr. f. Philos. Bd. 100—102.)

65. Rosenthal, Ludwig. Salomon Maimons Versuch über die Transcendentalphilosophie in seinem Verhältniss zu Kants transcendentaler Aesthetik und Analytik. Zeitschr. f. Philos. 1893 Bd. 102, S. 233—301.

66. Aders, Fritz. Jacob Friedrich Abel als Philosoph. Rost. Diss. Berlin, Sittenfeld 1893.

67. Vorländer, Karl. Ein bisher noch unentdeckter Zusammenhang Kants mit Schiller. Philos. Monatsh. 1894. (XXX) S. 57—62.

68. Vorländer, Karl. Ethischer Rigorismus und sittliche Schönheit. Mit besondrer Berücksichtigung von Kant und Schiller Philos. Monatsh. 1894 (XXX) 225—280. 371—405. 534—577.

69. Thikötter, Julius. Ideal und Leben nach Schiller und Kant. Bremen Heinsius, 1892.

70. Reinitz, E. Schillers Gedankendichtung in ihrem Verhältniss zur Lehre Kants. Progr. Ratibor 1894. 18 SS.

71. Berger, Karl. Die Entwicklung von Schillers Aesthetik. Gekrönte Preisschrift. Weimar, Böhlau 1894. 325 SS.

72. Gneisse, Karl. Schillers Lehre von der ästhetischen Wahrnehmung. Berlin, Weidmann 1893 (236 SS.).

73. Heine, Gerhard. Das Verhältniss der Aesthetik zur Ethik bei Schiller. Diss. Leipzig. 1894 (56 SS.).

74. Montargis, F. L'Esthétique de Schiller. Paris. F. Alcan. 1892 (226 SS.).

75. Portig, Gustav. Schiller in seinem Verhältniss zu Freundschaft und Liebe, sowie in seinem innern Verhältniss zu Goethe. Hamb. u. Leipz. 1894. 775 SS.

76. Richter, Raoul. Schopenhauers Verhältniss zu Kant in seinen Grundzügen. I. Theil. Leipz. Diss. 1893. 205 SS.

77. Behm, Richard. Vergleichung der kantischen und schopenhauerschen Lehre in Ansehung der Kausalität. Heidelberger Diss. Heidelberg, Groos 1892. SS. 88.
78. Wyczolkowska, Anna. Schopenhauers Lehre von der menschlichen Freiheit in ihrer Beziehung zu Kant und Schelling. Züricher Dissert. Wien, Holzhausen 1893. 53 SS.
79. Presber, Rudolf. Arthur Schopenhauer als Aesthetiker verglichen mit Kant und Schiller. Heidelb. Diss. 1892. 99 SS.
80. Caldwell, William. Schopenhauer's criticism of Kant. Mind. XVI (1891) S. 355—374.
81. Pražák, J. Kant a Herbart v záhadê ethické. Progr. Kolin. 1892.
82. Waentig, H. Die Vorläufer Aug. Comtes. Diss. Leipz. 1894.

Die grosse Menge der in diese Rubrik fallenden Abhandlungen nöthigt uns zur grössten Kürze. Seth zeigt, dass der Unterschied von Erscheinung und Ding an sich schon bei Locke angelegt sei; Kants Versuch, die Erscheinung unter dem Namen der „Erfahrung" vom Subject loszulösen und zu verselbständigen, führe ihn gelegentlich zu dem Widerspruch, die transsubjectiven Dinge an sich ganz verschwinden lassen zu wollen. — Schellwien findet, dass Kant den Hume'schen Erfahrungsbegriff wesentlich verbessert habe, indem er zeigte, dass Erfahrung nicht blos auf sinnlichen äusseren Eindrücken beruhe, sondern auch auf reinen Functionen des Subjects selbst. — Die Dissertation von Menn geht über die bisherigen Behandlungen des Themas — Verhältniss von Kant zu Rousseau — insofern hinaus, als der Verf. auch die neu aufgeschlossenen Quellen, die Reflexionen, berücksichtigt. Er zeigt mit ihrer Hilfe, wie Kant aus Rousseau gegenüber seinem früheren Intellectualismus den Primat des Willens entnimmt, wie er aber im Uebrigen im Gegensatz zu Rousseau an Stelle der ursprünglichen Güte des Menschen das radicale Böse einsetzt; während Kant in dieser Hinsicht den Optimismus Rousseau's ins Pessimistische wendet, hat er in anderer Beziehung den Pessimismus Rousseau's überwunden, indem er die sittliche Bedeutung der Kultur Rousseau's Bezweifelung derselben gegenüber rettet. Werthvoll wäre es gewesen, wenn der Verf. dasjenige eingehender untersucht hätte, was er S. 41

nur im Vorübergehen streift: dass die drei Glaubensartikel im Bekenntniss des Vikar: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit bei Kant als Postulate der praktischen Vernunft auftreten. — Kants Verhältniss zu Jacobi behandelt Busch am Ende seiner Abhandlung, woselbst er auf den beiderseitigen Begriff der Vernunft näher, aber doch zu knapp eingeht. Auch das Beyer'sche Programm hat das interessante Thema eben nur im Vorübergehen gestreift.[7]) — Das Thema: Herder — Kant hat Kühnemann in zwei Darstellungen behandelt, eigenartig, mit grossen Gesichtspunkten, mit überraschenden Blicken in die Tiefen, nach dem innersten Kerne der Persönlichkeiten bohrend, aber mit den Einzelheiten oft willkürlich schaltend und nicht selten in Vages sich verlierend. Bei Herder finden wir Gefühl, Intuition, Stimmung und Stimmungsbegriffe, bei Kant die Klarheit wissenschaftlicher Methode. Nach Herder ist das Ziel der Menschheit Humanität, aber als Glückseligkeit in der Natur gefasst; nach Kant ist die Aufgabe der Menschheit die Entwicklung von der Natur zur Freiheit bis zum Bruch mit der Natur. Die zweite Abhandlung: Herders letzter Kampf gegen Kant führt dasselbe, was die erste Abhandlung in Bezug auf die „Ideen" zeigte, in Bezug auf die „Kalligone" durch: hier vollendet sich der psychologische Prozess, in dessen Tiefen Kühnemann mit seltener Congenialität eindringt: Herder dichtet als subjectiver Stimmungsmensch den ganzen Kant erst völlig um, ehe er ihn — eben desshalb ziemlich erfolglos — angreift.

Den Streit Kants mit Eberhard hat Ferber zum Gegenstand einer ansprechenden Untersuchung gemacht; er gibt eine lichtvolle Darstellung des Streites in 5 Abschnitten: über die Form der Vernunfterkenntniss (Satz des Wid. und des zur. Grundes), über die

---

[7]) Dasselbe gilt von Normann Wilde, Friedrich Heinrich Jacobi, a study in the Origin of german Realism. Columbia College, New-York 1894 (77 SS.). Eingehend berücksichtigt sind dagegen die Beziehungen zwischen Jacobi und Kant bei L. Levy-Bruhl, La philosophie de Jacobi. Paris. F. Alcan. 1894. Derselbe fasst in dem sehr sorgfältig geschriebenen Buche den Gegensatz zwischen beiden Philosophen dahin zusammen: Selon Jacobi, le vrai se sent et ne se démontre pas; selon Kant, la verité ne se sent pas, elle se démontre. Doch übersieht der Verf. dabei den positiven Zusammenhang beider Philosophen.

Materie der Vernunfterkenntniss (die einfachen Dinge), über die analytischen und synthetischen Sätze, über die Anschauungen a priori Raum und Zeit, und endlich über die Rolle des Skepticismus. Eberhard sei durch seinen dogmatischen Standpunkt verhindert gewesen, gerade die wichtigsten Punkte zu verstehen, in denen der Fortschritt Kants über Leibniz hinaus lag; Kants Vorwurf, Eberhard habe unehrlich gekämpft, sei unberechtigt. Dass Eberhards Missverständnisse bezüglich der synthetischen Urtheile durch Kants Darstellung in den Prolegomena hervorgerufen worden sei, habe ich einst in dem 2. Artikel über die Blattversetzung in denselben (Philos. Monatsh. XV, 1879, S. 513—532) nachgewiesen; dies ist dem Verfasser entgangen.

Kants Stellung zu Platner hatten auf Grund einer Berliner Preisaufgabe schon Rohr und Bergemann neu untersucht (vgl. Archiv VI, 295). Die Arbeiten von Seligkowitz und Wreschner haben das Thema nun vollständig erschöpft. Das verwickelte Verhältniss der halben Zustimmung zu Kant und der halben Ablehnung seiner Resultate seitens Platner hat Seligkowitz übersichtlich dargestellt. Der Hauptton ist auf den Nachweis gelegt, wie aus dem kritischen Dogmatiker durch den Einfluss der Kr. d. r. V. Platner zum kritischen Skeptiker in der 3. Aufl. seiner „Aphorismen" geworden ist; die Missverständnisse, deren Platner im Einzelnen sich schuldig gemacht hat, sind hervorgehoben. Während Seligkowitz auch die Moralphilosophie berücksichtigt, hat Wreschner sich auf die theoretische Philosophie beschränkt, hat aber dafür sein Thema mit so eingehender Sorgfalt behandelt, dass in absehbarer Zeit demselben kein neuer Gesichtspunkt mehr abzugewinnen sein wird. Die accurate und gründliche Arbeit hat besonders dadurch Werth erhalten, dass Wreschner nachweist, wo Platner Kantische Bestimmungen unter dem Einfluss von Tetens umgebogen hat, und wie andrerseits der frühere Tetens'sche Einfluss durch den Kantischen Einfluss verdrängt worden ist; wie überhaupt entgegengesetzte Einflüsse auf Platner stattgefunden haben, deren er sich schwer erwehrte; eine Folge davon war seine Unklarheit und Unbestimmtheit in den wesentlichsten Punkten. Auch des Aenesidemus Einfluss auf Platner wird bes. bei der Kategorienlehre

eruirt. Wreschner behandelt Platner überall als einen Geist zweiten Ranges, in dessen Widersprüche einzudringen sich doch eigentlich nicht recht verlohnt. Dass trotzdem der Verfasser mit einer solchen musterhaften Gründlichkeit sein unerquickliches Thema bis zu Ende behandelt hat, muss ihm zu besonderem Lobe angerechnet werden. — Ein gleich unerquickliches Thema ist Maimons Verhältniss zu Kant, das Rosenthal einer erneuten Darstellung unterworfen hat. Gibt auch die neue Untersuchung sachlich nichts Neues, so ist doch die Schärfe und Uebersichtlichkeit der Darstellung zu loben. Mit Recht ist der Hauptton auf das Problem der Dinge an sich gelegt, und dabei polemisirt Rosenthal mit Recht gegen Witte, welcher die Kantische Darstellung dieser Lehre vergeblich zu retten sucht. Die Darstellung gipfelt in der Frage nach dem Verhältniss Maimons zu Kants Idealismus, und zeigt, wie Maimons Skepticismus durch die Aufnahme Leibniz'scher Elemente eigenthümlich gefärbt ist — durch jene Lehre von den Differentialen des Bewusstseins, welche dem „Gegebenen“ Kants entsprechen. Besondere Sorgfalt ist auch auf die Abweichungen Maimons von Kant in der Lehre von den Relationskategorien und den Grundsätzen gewidmet: wie in der Anschauungslehre, so ist auch in der Verstandeslehre Maimon bemüht, Kants schroffen Gegensatz zwischen Form und Inhalt, zwischen Apriori und Aposteriori zu mildern. Ein ziemlich undankbares Thema hat sich Aders gewählt, welcher Abel's Verhältniss zu Kant darstellt. Abel ist ein so unklarer, oberflächlicher, unpräciser Schriftsteller, dass es keine Freude ist, sich mit ihm zu beschäftigen. Der fleissige und geschickte Verfasser hat aus dem Thema alles gemacht, was daraus zu machen war: er deckt die unklare Mittelstellung Abels zwischen Dogmatismus, Empirismus und Kriticismus gründlich auf, und zeigt, wie Abel dem letzteren viele Einzelbestimmungen entnahm, ohne in seinen Kern einzudringen. Abel war für den Süden, was Platner für den Norden war, nur dass Letzterer Ersteren doch weit, weit übertrifft.

Der „bisher noch unentdeckte Zusammenhang Kants mit Schiller“, welchen Vorländer aufgedeckt hat, besteht in dem interessanten Nachweis, dass eine Stelle in dem von Reicke herausgegebenen Opus posthumum Kants wörtlich aus Schiller's ästhetischen

Briefen abgeschrieben ist. Cohen und ich selbst hatten die Stelle als echt Kantisch angesehen. Unser Versehen, das wir mit Reicke theilen, hat Vorländer glücklich berichtigt. Dass der alte Kant die ganze Stelle wörtlich sich selbst herausgeschrieben hat, ist immerhin sehr bemerkenswerth. — In der Artikelserie: Ethischer Rigorismus und sittliche Schönheit hat derselbe Verfasser seiner systematischen Erörterung dieses Problems eine sehr eingehende historische Fundamentirung gegeben: in einer bisher noch nicht erreichten Ausführlichkeit und Genauigkeit führt uns V. das Kantstudium Schillers vor, chronologisch nach einzelnen Jahren, nach dem Briefwechsel u. s. w. — eine äusserst dankenswerthe Arbeit. Eine zweite Abhandlung führt aus, der ethische Rigorismus habe bei Kant einen „methodischen" Sinn, vom Standpunkt „der transcendentalen Methode kritisch-reinlicher Scheidung"; diese Methode strenger Scheidung der verschiedenen Grundrichtungen des menschlichen Bewusstseins verlange eine isolirende Behandlung der reinen Ethik, zunächst ohne jede Rücksicht auf das Gefühl; in diesem methodischen Sinne habe auch Schiller Kants ethischen Rigorismus im Princip stets festgehalten. Aber so berechtigt dieser ethische Rigorismus im Felde der reinen Vernunft und bei der moralischen Gesetzgebung ist, so müsse doch derselbe im Felde der Erscheinung und bei der wirklichen Ausübung der Sittenpflicht ergänzt werden durch den Standpunkt der sittlichen Schönheit, welchen Schiller ergänzend hinzufügt, während bei Kant sich nur Keime dazu finden. Diese Ausführungen Vorländers sind sehr feinsinnig, aber sie setzen voraus, was bekanntlich sehr bestritten ist, dass Schillers diesbezügliche Positionen innerlich widerspruchslos seien. Darauf, dass dies keineswegs der Fall ist, wurde schon bei Gelegenheit der Besprechung der Kühnemann'schen Schrift über die Kantischen Studien Schillers, Archiv V, 271 ff. hingewiesen. — Sehr ansprechend ist Thikötters kleine Schrift: sie ist ein Commentar zum Gedicht: „Ideal und Leben" aus Kants und Schillers Schriften: dabei findet Thikötter mit Recht, dass Schiller in ästhetischer, ethischer und religiöser Hinsicht „eine Umbildung und Belebung über Kant hinaus" zeigt. „Schillers Gedankendichtung in ihrem Verhältniss zur Lehre Kants" ist das Thema einer Programmabhandlung von Rei-

nitz, welche nur den einen Fehler hat, dass sie viel zu kurz ist: die treffliche Arbeit verdient weitere Ausführung; die Anlage und die Methode sind nur zu rühmen; bes. lobenswerth ist die klare und übersichtliche Eintheilung der Schiller'schen Gedichte, von der wir hier nur die Umrisse andeuten: I) Gedichte zur Erkenntnisslehre a) betr. die sinnliche Welt, b) betr. die intelligible Welt; II) Gedichte zur Sittenlehre: a) erhabene Gemütsstimmung; b) schöne Gemütsstimmung α) unbewusst, β) bewusst u. s. w. Wir hoffen, dass der Verf. seine Skizze ausarbeitet. — Eine ausgiebige Neuuntersuchung des Verhältnisses von Schiller zu Kant in Bezug auf die ästhetischen Anschauungen gibt Berger in seiner trefflichen Schrift. Wir bedauern die Kürze, die wir uns auferlegen müssen, gerade hier, und greifen aus dem reichen Inhalt nur heraus, dass bes. der Kallias einer eingehenden Analyse unterworfen wird, weil Schiller in ihm, gegenüber Kants einseitigem Subjectivismus, ein objectives Princip des Schönen gesucht hat; er bezeichnet dasselbe als „Freiheit in der Erscheinung". Berger zeigt, dass Schiller vom Kallias zu seinen späteren ästhetischen Abhandlungen nicht, wie Harnack meint, durch äusserlichen Anstoss sprungweise gekommen sei, sondern weist überall die stetige innere Entwicklung des Schiller'schen Geistes an der Hand seines Kantstudiums nach. — Eine bedeutsame Leistung ist die Schrift von Gneisse, der uns schon im vorigen Jahresbericht (Archiv VI, 294 ff.) auf demselben Gebiete begegnet ist. Gneisse weist nach, dass Schiller in seinen Briefen über die ästhetische Erziehung eine eigene über Kant hinausgehende Theorie der ästhetischen Wahrnehmung aufgestellt hat; die Eigenthümlichkeit derselben besteht hauptsächlich in der Aufstellung einer Mittelstufe zwischen Empfinden (Stoff) und Denken (Form), welche Schiller den „Schein" resp. den „schönen Schein" nennt. Der Analyse dieses Bewusstseinsgebildes ist Gneisse's Untersuchung in erster Linie gewidmet; er zeigt, dass und wie jener zweiten Stufe die ästhetische Kunst entspringt, und dass jenen 3 Stufen des wahrnehmenden Geistes die drei Stufen des begehrenden Geistes parallel gehen: sinnliches Begehren, ästhetisches Begehren, vernunftbestimmtes Wollen. Was uns aber mehr interessirt, ist, dass der Verf. nun die Beziehungen dieser Schiller'schen Lehre zur

Kantischen und Fichte'schen untersucht; speciell die Kantische Lehre vom „Bilde“ (Schema) wird in ihrem Unterschied von der Schiller'schen Lehre vom „Scheine“ eingehend erörtert; es wird gezeigt, wie Schiller hier über Kant hinaus gekommen sei. — Die Schrift von Heine ist schon durch Gneisse beeinflusst; der Verf. schildert in ansprechender Untersuchung die wechselnden Bestimmungen Schiller's über das Verhältniss von Ethik und Aesthetik, bespricht aber die Beziehungen Schiller's zu Kant nur flüchtig. Eingehendere Würdigung finden dieselben bei Montargis, dessen Buch als willkommene Ergänzung zu den deutschen Bearbeitungen desselben Gegenstandes bezeichnet werden darf. Das umfangreiche Werk von Portig gehört insofern hierher, als Schillers inneres Verhältniss zu Goethe mit Hülfe des Kantischen Gegensatzes von Freiheit und Natur formulirt wird: Schiller ist mit Kant Vertreter eines die Freiheit der Natur gegenüberstellenden Dualismus (den auch Portig selbst vertritt). Goethe vertritt den Monismus, in welchem die Freiheit nicht zu ihrem Rechte kommt.

Die schon so oft behandelten Beziehungen Schopenhauers zu Kant haben auch diesmal wieder 4 Autoren zu neuer Untersuchung gereizt. Eine sehr ausführlich angelegte Darstellung bietet R. Richter dar. In einem ersten Capitel schildert er Leben und Charakter, Entwicklungsgang und Denkart, Methode und Styl der beiden Philosophen, in lebendiger, warmer, fast zu farbenreicher Darstellung, die zwar nichts Neues bringen kann, aber mit feinem psychologischem Verständniss geschrieben ist. Das zweite Capitel behandelt die beiderseitige Erkenntnisstheorie. Schop. hat die Tendenz der K.'schen Erkenntnisstheorie verkannt, indem er erstens deren positive Stellung zur Religion hintansetzte, zweitens den Schwerpunkt derselben im Idealismus sah, während das Centrum derselben die transc. Deduction ist, der Nachweis der „subjectiv-objectiven Giltigkeit“ von Raum, Zeit und Kategorien. „Schopenhauer lässt selbst da, wo er in den Elementen und ihrer Aufeinanderfolge mit Kant übereinstimmt, die Accente immer auf andere Noten fallen und schafft so eine rythmische Variation des Grundthemas seines Vorgängers.“ Diese unkantische Umdeutung der Kantischen Lehren wird nun ins Einzelne verfolgt, in die Lehre

von Raum und Zeit, in die transc. Analytik, die Widerlegung des Idealismus u. s. w. lauter bekannte Punkte, aber von dem Verfasser selbständig und gründlich neu dargestellt. In einem besonderen Abschnitt: Das Zustandekommen der Welt als Vorstellung und Erfahrung wird gezeigt, wie Schop. die erkenntnisstheoretische Frage stets mit der physiologisch-psychologischen vermischt; auch habe Schop. den „transcendentalen Aufstieg“ der verschiedenen Vermögen übereinander verkannt, und darum bes. Verstand und Vernunft nicht richtig gestellt. Dass Kant die Intellectualität der Anschauung verkannt habe, sei ein ganz ungerechter Vorwurf Schopenhauers; ja Schop. habe die K.'sche Lehre vom Zustandekommen der Objecte geradezu entstellt. Sehr eingehend wird noch die zweite Analogie (Causalität) behandelt und Schop.'s Einwand gegen dieselbe geschickt zurückgewiesen; so bietet der Verf. eine „relative Apologie Kants“ gegen Schopenhauer: beide Männer scheinen ihm incommensurabel. Der Vergleichung der Kantischen und Schopenhauerschen Causalitätslehre ist nun auch eine besondere Monographie gewidmet, die Dissertation von Behm, welcher sich ganz an Kuno Fischer anschliesst. Auch Behms Abhandlung ist im Wesentlichen eine Apologie Kants, bringt jedoch keinen selbständigen Gedanken zum Vorschein, mit Ausnahme der eigenartigen Idee, eine Vereinigung der Kantischen und Schopenhauer'schen Lehre dadurch zu erzielen, dass die Causalität nicht wie bei Kant selbst als Form des Denkens, sondern der reinen Einbildungskraft gefasst werde. Die Arbeit von A. Wyczolkowska bietet ein lesbar geschriebenes Referat über die Lehre von Kant, Schelling, Schopenhauer von der menschlichen Freiheit und eine Kritik derselben vom deterministischen Standpunkt; im übrigen wird ganz lehrreich gezeigt, wie Schopenhauer Kants transcendentale Antinomie zwischen Nothwendigkeit und Freiheit in eine psychologische umwandelt, und wie er durch den Begriff der Verantwortlichkeit in einen unlösbaren Widerspruch zwischen Nothwendigkeit und Freiheit gerathen sei. — Die Abhandlung von Presber hat sich ein interessantes Thema gesetzt, aber sie leidet wie alle aus der Fischer'schen Schule hervorgehenden Arbeiten an dem Fehler, dass ihre Verfasser ausser den Fischer'schen Werken selbst zu wenig

andere einschlägige Litteratur hinzuziehen (so hat der Verf. z. B. Zimmermann's Geschichte der Aesthetik nicht erwähnt). Die Folge davon ist, dass die Probleme, um die es sich handelt, nicht in der vollen Bedeutung hervortreten, die ihnen schon andererseits zuerkannt worden ist. — Der Artikel von Caldwell sucht aus der Schopenhauer'schen Kritik der Kantischen Philosophie das Brauchbare und Gültige „herauszusieben". Seine interessanten Reflexionen gipfeln in dem Satz: „thus he has helped to bring Philosophy into the day-light of Realism, by bringing out the realistic elements in the Kantian doctrine". — Die böhmische Abhandlung von Pražák über Kant und Herbart ist mir leider nicht zugänglich. — Die Abhandlung von Waentig behandelt S. 35 ff. Kant als Vorläufer Comte's, jedoch nur flüchtig, ohne auf die tieferen Beziehungen einzugehen.

V. Varia.

83. Wegner, Gustav. Kantlexicon. Ein Handbuch für Freunde der Kantischen Philosophie. Berlin, Wiegandt 1893. 347 SS.
84. Sehring, Wilhelm. Ein Rückblick auf Kant, seine Bedeutung und Wirksamkeit. Allg. D. Univers. Zeitung 1894, No. 8.
85. Lind, P. von. Kants mystische Weltanschauung, ein Wahn der modernen Mystik. Eine Widerlegung der Dr. C. du Prel'schen Einleitung zu Kants Psychologie. München, Poessl. 1892. 144 SS.
86. Hoar, Robert. Ein unaufgeklärtes Moment in der Kantischen Philosophie. Philos. Monatsh. XXIX, 278—291. 1893.
87. Schöndörffer, Otto. Kants Definition vom Genie. Rede zu Kants Geburtstag. Altpr. Mon. XXX (1893) S. 213—228.
88. Gallasch, Hans. Die Grundlagen der Algebra im Kant'schen Sinne. Programm der V. Realschule in Wien. 1893. 25 SS.
89. Fromm, Emil. Immanuel Kant und die preussische Censur. Nebst kleineren Beiträgen zur Lebensgeschichte Kants. Nach den Akten im Kgl. Geh. Staatsarchiv zu Berlin. Hamburg u. Leipzig, Voss 1894. 64 SS.
90. Minden, D. Der Humor Kants im Verkehr und in seinen Schriften. Vortrag. Mit dem Bildniss Kants aus seinem

80. Lebensjahre. Dresden und Leipzig, H. Minden. 1892. 42 SS.
91. Girenas, Immanuel Kant und L. Windthorst in Bezug auf angemessene Behandlung und angemessenen Unterricht eines fremdsprachigen Volkes. Christiania 1891. 53 SS.
92. Jaurès, J. De primis socialismi germanici lineamentis apud Lutherum, Kant, Fichte et Hegel. Thes. Paris. 1892.
93. Joyau, E. L'introduction en France de la philosophie de Kant. Revue Philos. XXXVI, 85 f. (1893).
94. Fouillée, A. Les origines de notre structure intellectuelle et cérébrale. I. Le Kantisme. Revue Philos. XXXII, 433—466 (1891).
95. Carus, P. Mr. Spencer on the Ethics of Kant. The Monist II, 4, 512—526 (1892).
96. Eckoff, William. Kants inaugural dissertation of 1770, translated into english with an introduction and discussion. Columbia College, New-York 1894. 101 SS.
97. Mc Kay, Donald. Critical philosophy. Diss. Freiburg 1891 (60 SS.).
98. Clark, Gordon. The secret of Kant. The Journal of Philos. XXII. 1893, S. 368—395.
99. Seth, Andrew. The Epistemology of New-Kantism. The Philos. Review Vol. II, 3. Boston, Ginn 1893, S. 293—315.
100. Adickes, Erich. Bibliography of writings by and on Kant, which have appeared in Germany up to the end of 1887. The Philos. Review II, 3. 4. 5. 6. III, 2. 3. 4. 5. 6. Boston, Ginn 1893. 1894.

Das Kantlexicon von Wegner kann auf wissenschaftlichen Werth keinen Anspruch erheben, trotz des lobenden Artikels von Sehring. Nicht ohne erheblichen Werth ist dagegen die Schrift von Lind, welche die bekannte Frage nach Kants „Mystik“ eingehend und nicht ungründlich behandelt, freilich im Einzelnen nicht ohne sehr schwere Missverständnisse; so geht er davon aus, Kant habe selbst seinerseits die rationale Psychologie vertreten (im Gegensatz zu der empirischen Experimentalpsychologie im Sinne du Prels)! Dass du Prel die „Träume eines Geistersehers“ zu

günstig für Swedenborg aufgefasst hat, weist Lind richtig nach, aber ohne zu erkennen, dass Kant für die metaphysischen Hypothesen, die er zur Erläuterung der Swedenborg'schen Phantasieen beibringt, trotz allen Spottes doch wenigstens zeitweise eine starke Sympathie gehabt haben muss, welche überall zwischen den Zeilen zu lesen ist. Und dass diese Auffassung der „Träume" richtig ist, das lehren allerdings Kants Vorlesungen über Psychologie, welche, wie Heinze definitiv nachgewiesen hat, aus den Siebziger Jahren stammen, (während Lind dieselben irrigerweise in die 80er setzt). Die bekannte Stelle, in welcher Kant gewisse Anschauungen Swedenborgs (über die zwei Welten, denen wir angehören) „erhaben" nennt, sucht Lind vergeblich ironisch zu fassen. Ich machte seinerzeit du Prel auf diese Stelle aufmerksam, was ihn zu seiner neuen Ausgabe der Kantischen Vorlesungen über Psychologie veranlasste. Die Stelle weist, wie auch Heinze anerkennt, auf eine innere principielle Verwandtschaft der beiderseitigen Lehren hin, welche Kant herausfühlte, ja er hat die Lehre der zwei Welten vielleicht sogar Swedenborg entnommen. Aber nur die Lehre! Nicht die Swedenborg'schen empirischen angeblichen Beweise, welche Kant stets als Phantastereien verworfen hat. (Vgl. meine Anzeige der du Prel'schen Ausgabe im Archiv IV, 722, sowie meine Ausführungen in meinem Commentar II, 512 ff.) Darin eben besteht der Fehler du Prels, dass er aus jener Uebereinstimmung in einigen Punkten der Theorie nun den Schluss zieht, Kant würde den Thatsachen des heutigen Spiritismus gegenüber seinen Widerstand gegen die Praxis aufgeben. Es ist nun ein entschiedenes Verdienst Linds, nachgewiesen zu haben, dass Kant dieses angebliche Thatsachenmaterial sehr eingehend kannte und immer mit gleicher Entschiedenheit verwarf: Lind hat viele Stellen aus Kants Werken bes. aus der Anthropologie zusammengestellt, die dies beweisen. Dagegen schiesst Lind wieder weit über das Ziel hinaus, wenn er das „transscendentale Subject" Kants hinwegzudisputiren sucht, dessen Verwandtschaft mit dem geistigen Ich Swedenborgs unverkennbar ist.[8]) Das bekannte Selbstzeugniss Kants

[8]) Daran ändert auch nichts die ergänzende Erklärung v. Lind's zu Hallier's Recension seiner Schrift in der Altpr. Monatsschr. XXIX, 449 f. über

bei Jachmann, er habe nichts mit Mystik zu schaffen, bezieht sich nur auf die praktische und auf die Gefühls-Mystik, nicht aber auf jenen Vernunftglauben Kants an das „corpus mysticum" der intelligibeln Welt. Ich weise bezüglich dieser ganzen Frage nochmals auf Heinzes Bearbeitung der Kantischen Vorlesungen über Metaphysik hin: S. 556 ff. constatirt Heinze eine Hinneigung Kants zu Swedenborg, welche von der Dissertation von 1770 durch die Vorlesungen der 70er Jahre hindurch bis zur Kr. d. r. V. und bis zur Religion in. d. Gr. d. bl. V. reicht. Erst in den Vorlesungen der 90er Jahre spricht sich Kant etwas vorsichtiger aus (Heinze 577, 595, 650; 677, 691/2). — Damit sind auch die Bedenken Hoars erledigt, welcher das „unaufgeklärte Moment in der kantischen Philosophie" eben darin findet, dass Kant in den Pölitz'schen Vorlesungen, welche Hoar irrig ins Jahr 1788 verlegt, die Präexistenz der Seele und anderes Mystische gelehrt habe. Noch in den 90er Jahren hat Kant mit solchen Ideen in seinen Vorlesungen gespielt! Hoar meint: „in diesen Vorlesungen über Psychologie erscheint Kant in einem ganz neuen Licht. Die herrschende Meinung über den Schöpfer der kritischen Philosophie muss, nach Durchsicht dieser Schrift, eine ganz andere werden." In der That ist auch die „herrschende Meinung" über Kant, wie sie insbesondere durch K. Fischer und seine Schule vertreten ist, in diesem Punkt keineswegs richtig: über Kant dem Kritiker übersah man Kants positive Tendenzen, welche man auch in seinen kritischen Schriften jetzt eher erkennen wird, nachdem die Bearbeitung der Vorlesungen Kants durch Heinze den Blick dafür geschärft haben werden.

Ueber die übrigen oben aufgezählten Kantiana nur noch ein paar Worte. Schöndörffer geht von Kants Definition des Genies aus als einer Gemütsanlage, durch welche die Natur der Kunst die Regel giebt; darnach will Kant jenen Ehrentitel nur Künstlern geben, nicht aber Männern der Wissenschaft und des thätigen Lebens. Darnach würde Kant selbst nicht als „Genie" zu be-

---

diese Fragen. Zu der ganzen Controverse ist auch zu vergleichen die zustimmende Besprechung der v. Lind'schen Schrift durch Güttler in der Zeitschr. f. Philos. Bd. 104, S. 146—152, sowie die daselbst angeführten Artikel in der Zeitschrift „Sphinx" 1892 u. 1893.

zeichnen sein, ebensowenig als Newton, Copernikus, Napoleon u. s. w. Also muss Kants Definition erweitert werden auch auf Wissenschaft und praktische Thätigkeit: Genie schafft überhaupt unbewusst Exemplarisches. Dies galt auch von Kant; denn auch Kants reformatorische Grundconceptionen seien nicht künstlich ausgedacht, sondern intuitiv gefundene Eingebungen, denen die bewusste Ausarbeitung erst nachgefolgt sei. Gallasch's Abhandlung beweist die lebendige Triebkraft Kantischer Gedanken: im Anschluss an Kants Schriftchen über die negativen Grössen wendet sich Gallasch gegen Dührings Theorie der negativen Zahlen; nach Dühring gibt es keine negative Zahlen, dieselben seien nur zu subtrahirende absolute; dem gegenüber sucht Gallasch im Anschluss an Kant die reale und selbständige Stellung der negativen Zahlen zu beweisen, auf Grund der logischen Berechtigung der Annahme einer entgegengesetzten Zählrichtung. — Die äusserst sorgfältige Schrift von Fromm ergänzt die bisherigen Darstellungen des Streites Kants mit der Censur im Einzelnen durch viele neue Details aus den Akten des Staatsarchivs; angehängt sind einige kleinere Beiträge zur Lebensgeschichte Kants; interessant ist bes. der Nachweis, dass Kant sich um das Unterbibliothekariat an der Königsberger Schlossbibliothek durch ein Schreiben an den König Friedrich II., sowie durch einen Brief an den Minister v. Münchhausen beworben hat, während Kraus in völliger Verkennung des Kantischen Charakters behauptete, Kant habe nie in seinem Leben um so etwas gebeten: das heisst den Philosophen doch zu sehr nach dem Muster des Platonischen Weisen im „Theätet" idealisiren. Das Schriftchen von Minden ist ein willkommener Neudruck einer sonst schwer zugänglichen Publication in der Altpr. Monatsschr. VIII (1870). Die humoristischen Stellen aus Kants Schriften liessen sich jetzt aus den Reflexionen sehr vermehren. Das beigegebene Bildniss (von dem aber weder Urheber noch Besitzer angegeben sind) ist äusserst charakteristisch für den alten Kant. — Auf eine Aeusserung Kants aus seinem höchsten Alter bezieht sich auch das seltsame Kant-Curiosum von Girenas, nämlich auf Kants Vorrede zu Mielcke's littauisch-deutschem Wörterbuch (1800), in welcher Kant für die Erhaltung der Littauer und ihrer Sprache eintritt. Der Verfasser tritt im

Anschluss an „den Mann der reinen Vernunft als Autorität wider Schmähung und Unvernunft“ aus pädagogischen, ethischen und socialpolitischen Gründen für dasselbe Ziel ein. — Jaurès findet „socialismi semina“ auch bei Kant, welcher neben dem Individualismus doch auch den Socialismus vertreten habe: „Kantius, quanquam in libertate totum quasi hominem posuerit et politice socialismo repugnaverit, philosophice tamen sua et civitatis et possessionis idea socialismo consentit“. Dies klingt nicht so paradox, wenn man sich erinnert, dass der Neukantianismus in Lange und Natorp dieselbe socialistische Neigung bekundet. — Joyau macht aufmerksam auf „le Magasin encyclopédique“ III, (1796), wo sich die erstmalige Erwähnung Kants in einem französischen Journal finde; in derselben Zeitschrift folgten darauf noch eine Menge Artikel über die Kantische Philosophie. (Dazu ist freilich zu bemerken, dass die ersten Artikel von Villers über Kant im Spectateur du Nord gleichzeitig sind). — Der Artikel von Fouillée enthält eine scharfe Kritik der Kantischen Erkenntnisstheorie vom Standpunkt eines evolutionisme mieux entendu. Insbesondere macht F. dem Kantianismus folgende Vorwürfe: die Annahme eines activen Subjects ist eine petitio principii, an welche sich die Inconsequenz anschliesst, dass jenes active Ich doch wiederum seinem wahren Wesen nach unerkennbar sein soll; überhaupt ist die Annahme, dass das Verhältniss von Subject und Object ein causales sei, eine falsche Voraussetzung. Der falschen „hypothèse initiale d'un sujet actif en tant que connaissant“ entspricht die ebenso falsche Hypothese einer „expérience non-ordonnée: les sensations ne sont point une poussière“. Kant erklärt ferner dasjenige, was an der Erfahrung irrecudibel ist, einfach für apriorisch — so Raum und Zeit. Die Annahme apriorischer Formen ist überhaupt „une philosophie paresseuse“. Auch ist es Kant nicht gelungen, seine apriorischen Formen aus der Apperception zu deduciren. Kant und die Kantianer machen den Fehlschuss: le monde a besoin de la conscience pour être connu, donc il a besoin de la conscience pour exister. An Stelle der idealistischen und dualistischen Lehre Kants will F. eine evolutionistische und monistische Erkenntnisstheorie setzen. — Der Artikel von Carus ist der Ab-

schluss einer längeren Controverse. Spencer hatte 1888 in der Zeitschrift: Popular science Monthly (wieder abgedruckt in der Fortnigthly Review und in der Revue Philos.), einen Artikel geschrieben: „The Ethics of Kant“; er warf in demselben Kant vor, einmal, derselbe habe die irrationale Annahme eines Willens ohne Endziel gemacht, sodann, er habe den evolutionistischen Gesichtspunkt ausser Acht gelassen. Den letzteren Vorwurf erhob Spencer auch im Mind No. 59 (1890) gegen Kant in dem Artikel: „Our space-consciousness“. Dass diesen Vorwürfen, wie sie Spencer vorbrachte, fundamentale Missverständnisse zu Grunde liegen, suchte Carus zu zeigen in zwei Artikeln in der Zeitschrift: The Open Court (No. 52 und 158) über Kants Ethik und über Kants Evolutionslehre. Eine kurze Antwort darauf gab Spencer beim Wiederabdruck jener Artikel in seinen Essays (1891). Und darauf antwortet nun Carus in dem oben genannten Artikel des „Monist“ (1892), wozu er seine beiden früheren Artikel gegen Spencer als Anhang wieder abdruckt. Zweifellos hat Spencer, der zugestandenermassen mit Kant nur oberflächlich vertraut ist, sich eine Reihe schwerer Missverständnisse Kants zu Schulden kommen lassen, welche Carus ihm geschickt nachgewiesen hat.

Die verdienstvolle Uebersetzung der Inauguraldissertation von 1770 ins Englische hat Eckoff mit einer Einleitung versehen, welche fruchtbarer hätte werden können, wenn er die deutsche Litteratur ergiebiger benützt hätte.[9]) Die Polemik gegen Windelbands Hypothese, dass die Nouveaux Essays zur Entstehung der Dissertation von 1770 beigetragen haben, ist nicht glücklich. Eckoff rückt auch die Dissertation zu nahe an die Kr. d. r. V. und ver-

[9]) An dieser Stelle sind noch 3 Uebersetzungen Kantischer Werke aus dem Jahr 1891 nachzutragen. Die „Prolegomena“ erschienen bei Hachette in Paris, neu übersetzt von 6 Schülern der École Normale; beigefügt ist eine Note critique über B. Erdmanns Einleitung zu den Prolegomena. Die „Metaph. Anfangsgr. d. Naturwissenschaft“ erschienen bei F. Alcan in Paris, zum erstenmal übersetzt von Andler und Chavannes, mit einer werthvollen Einleitung, bes. über das Verhältniss von Kant zu Newton. — Von W. Hastie erschienen in Edinburg bei Clark in Uebersetzung einige Abschnitte aus Kants Werken, unter dem Titel: „Kants Principles of Politics, including his Essay on Perpetual Peace“.

kennt die Wandlungen der 70er Jahre. — Nach Mc Kay behandelt der Kriticismus überhaupt „the relation of objects to intelligence“; der Kantische Kriticismus speciell gipfelt in der Idee des „ideal, normal consciousness; to elaborate this is the business of philosophy“. Diese von Cohen und Riehl beeinflusste Auffassung führt der Verf. durch an der Analyse der transc. Aesthetik, sowie der transc. Deduction, deren beide Redactionen er eingehend berücksichtigt. — In seiner in den Kern der Sache eindringenden Abhandlung über das „Geheimniss Kants“ findet Clark dasselbe mit Recht in der transc. Deduction, und speciell in der synthetischen Function des Ich, ähnlich wie Höffding in diesem Archiv in der Synthesis den Grundbegriff der Kantischen Philosophie findet. — Seth zeigt, dass Cohen in einseitiger Auslegung einiger missverständlicher Stellen Kants über das transcendentale Object mit Unrecht alle Realität in der „Erfahrung“ findet, und das trans-subjective Element, die Dinge an sich, vergeblich zu eliminiren sucht. — Eine sehr bedeutsame Publication liegt in der Kantbibliographie von Adickes vor. Es ist dies eine mit ungewöhnlichem Fleiss und grossem Geschick gemachte Zusammenstellung der gesammten deutschen Kantlitteratur von Anfang bis zum Jahre 1887, mit welchem Jahre Adickes abschliessen will, weil von da an das „Archiv“ mit seinen Jahresberichten in die Lücke eintritt. Die bibliographische Zusammenstellung ist übrigens von einzelnen werthvollen kritischen Bemerkungen durchzogen, welche beweisen, dass Adickes nicht blos äusserlich sammelt, sondern auch innerlich verarbeitet. Es ist nicht blos zu wünschen, sondern, wie wir zu unsrer grossen Freude mittheilen dürfen, auch zu hoffen, dass diese werthvolle Bibliographie auch in deutscher Bearbeitung erscheinen werde. Mit Bedauern ist dagegen zu bemerken, dass die werthvolle Kantbibliographie von R. Reicke in der Altpreuss. Monatsschrift vom Jahre 1890 an ins Stocken gerathen ist. In diesem Zusammenhang sei erwähnt, dass eine grosse Sammlung von nahezu tausend Werken von und über Kant, deren Catalog als „Bibliotheka Kantiana“ von dem Wegschen Antiquariat in Leipzig 1893 herausgegeben wurde, an das Paulus-Museum in Worms gekommen ist, wohin sich also diejenigen zu wenden

haben, welche diese Sammlung etwa zu Studienzwecken benützen wollen.

Zum Schluss sei bemerkt, dass natürlich auch in vielen anderen Werken, welche nicht zur Kant-Litteratur im engeren Sinn gehören, Kants Philosophie zum Gegenstand eingehender Besprechung gemacht worden ist. Auf diese einzugehen, würde unsere Aufgabe weit überschreiten. Wohl aber sei es uns erlaubt, auf einige derselben hinzuweisen. So gibt Bergmann in seiner Geschichte der Philosophie, zweiter Band, erste Abth. 1892 „von Kant bis einschliesslich Fichte“ eine ausführliche Darstellung der K.'schen Lehre, welche mit scharfer Kritik derselben durchzogen ist. So finden sich in Busse's „Philosophie und Erkenntnisstheorie“, Erste Abth. 1894 viele lehrreiche Seitenblicke auf Kants Erkenntnisstheorie, insbes. auf die transc. Deduction. In den tiefsten Kern der Kantischen Erkenntnisstheorie führt die Jenaer Dissertation von Bärwald: Die Objectivation der subjectiven Vorstellung (Berlin, Salinger, 1893), indem sie den Objectbegriff bei Kant neu untersucht. Von Raum, Zeit, Causalität und Dingen an sich handelt im Geiste eines gemässigten und modernisirten Kantianismus sehr eingehend das umfassende Werk von Fr. Erhardt, Metaphysik. I. Bd. Erkenntnisstheorie. Leipzig, Reisland 1894 (642 SS.). Unzureichend findet die Kantischen Raumbeweise W. Schuppe in seinem Grundriss der Erkenntnisstheorie und Logik. Berlin, Gärtner 1894. Ganz von Kantischem Geiste erfüllt ist das bedeutsame „Lehrbuch der Religionsphilosophie“ von H. Siebeck (Freiburg 1893); von Kantischen Bestimmungen geht auch die Untersuchung über „Die Bedeutung der Werturteile für das religiöse Erkennen“ aus, welche M. Scheibe 1893 als Hallesche Dissertation hat drucken lassen; eine scharfe Kritik der auf Kant's Lehre aufgebauten neueren Religionsphilosophie liefert dagegen O. Flügel in seiner Schrift über und gegen „A. Ritschl's philosophische und theologische Ansichten“ (zweite Aufl. Langensalza 1892). Dippe in seiner „Untersuchung über die Bedeutung der Denkform ‚Idee‘ in der Philosophie und Geschichte“, Diss. Jena 1892, behandelt umsichtig S. 10 ff. den Kantischen Sprachgebrauch von „Idee“. Eine eingehende, scharfe Kritik findet der formalistische Rationa-

lismus Kants in Fr. Paulsen's Einleitung in die Philosophie. Berlin, Hertz 1892, S. 400—431. — Eine selbständige, geistvolle Reproduction der Kantischen Philosophie und ihrer Probleme gibt Windelband in seiner Geschichte der Philosophie, Freiburg, Mohr 1891, S. 417—464. — Mancherlei zu und über Kant findet sich bei Paul Carus, Primer of Philosophy. Chicago 1893. Eine interessante Würdigung findet Kants gesammte Weltanschauung, insbesondere sein angeblicher Pessimismus in dem Buche von Hieronymus Lorm, der grundlose Optimismus. Wien 1894. Die Beziehungen der Kantischen Psychologie zur vorkantischen (sowohl empirischen, als rationalen) mit bes. Rücksicht auf das Problem der Seelenvermögen und die Unsterblichkeitsfrage behandelt instructiv M. Dessoir, Geschichte der neueren deutschen Psychologie. I. Von Leibniz bis Kant. Berlin, Duncker 1894 (S. 407—427). Die Abhängigkeit Kants von Home's Aesthetik bespricht W. Neumann, Die Bedeutung Home's für die Aesthetik und sein Einfluss auf die deutschen Aesthetiker. Diss. Halle 1894. Dasselbe Thema behandelt J. Wohlgemuth, Home's Aesthetik und ihr Einfluss auf deutsche Aesthetiker. Diss. Rostock 1893. — „Kants Verdienste um die Aufhebung der Erbunterthänigkeit“ finden Würdigung in den „Studienreisen eines jungen Staatsmannes in England am Schlusse des vorigen Jahrhunderts. Beiträge und Nachträge zu den Papieren Theodor's von Schön. Berlin 1891. (S. 487 ff.). Die mystisch-religiösen Elemente der K.'schen Lehre finden eine eigenartige Würdigung und Weiterbildung in Steffensen's nachgelassenem Werk: Zur Philosophie der Geschichte (Basel 1894). Auch in den „Tagebuchblättern“ des Grafen Alex. Keyserling (Stuttgart 1894) findet sich viel auf Kant Bezügliches. In der neuen 3. Aufl. seiner „Geschichte der Religionsphilosophie“ (1893) erneuert Pfleiderer die Säcular-Erinnerung an Kants „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“. Der Gottesbegriff Kants findet eingehende Würdigung vom v. Hartmann'schen Standpunkte in dem Werke von Arthur Drews: Die deutsche Speculation seit Kant mit bes. Rücksicht auf das Wesen des Absoluten und die Persönlichkeit Gottes. Berlin 1893. Eine ausführliche Darstellung und gute Kritik der Kantischen Gewissens-

lehre findet sich in dem Werke von Elsenhans: Wesen und Entstehung des Gewissens. Leipzig 1894. Der kategorische Imperativ findet eingehende zerfasernde Erörterung in Simmel's Einleitung in die Moralwissenschaft. Zweiter Band. Berlin 1893. Kants Aesthetik findet ihre Stelle in Rob. Sommer's compendiarischem Werke: „Grundzüge einer Geschichte der deutschen Psychologie und Aesthetik von Wolff — Baumgarten bis Kant — Schiller.“ Würzburg 1892. (Vgl. dazu die Besprechung durch Wreschner in der Z. f. Philos. 104, 258 ff.) Daselbst wird auch „Tetens als Vorläufer Kants“ besprochen. Letzteres Thema behandelt auch M. Dessoir in seinem Artikel über Tetens in der Viert. f. wiss. Philos. XVI, 366 ff. (1892). Kants Apperceptionstheorie findet Berücksichtigung in der „terminologischen Untersuchung“ von J. Capesius, Der Apperceptionsbegriff bei Leibniz und dessen Nachfolgern. Progr. Hermannstadt 1894. Eingehend wird auf Kants Lehre zurückgegriffen in der trefflichen Strassburger Dissertation (1893) von K. Gebert, „Bemerkungen zur Theorie des Existentialsatzes.“ Ein indirectes Kantianum, aber von erheblichem Interesse ist endlich die wiederabgedruckte Abhandlung von Georg Forster: „Noch etwas über die Menschenracen“ in Forster's Ausgewählten Kleinen Schriften, herausg. v. Leitzmann, Stuttgart 1894 S. 27—57, mit werthvollen Notizen des Herausgebers. Doch ich schliesse diese Uebersicht, die sich leicht vermehren liesse — höre ich doch schon lange die Mahnung: jam claudite rivos, und füge nur noch die Notiz hinzu, dass die Académie des sciences morales et politiques in Paris im Jahre 1894 die Preisaufgabe gestellt hat: La morale de Kant. Das unerschöpfliche Thema wird also wohl bald neue Bearbeitungen erfahren.

VIII.

Die deutsche Litteratur über die sokratische, platonische und aristotelische Philosophie. 1893.

Von

E. Zeller.

Erster Artikel.

Ehe ich mich den einzelnen Philosophen zuwende, sind einige Werke zu besprechen, die bestimmte philosophische Lehren und Fächer in ihrer geschichtlichen Entwicklung durch das ganze Alterthum verfolgen:

1. Walter, J., die Geschichte der Aesthetik im Altertum ihrer begrifflichen Entwicklung nach dargestellt. Leipzig, O. R. Reisland. 1893. XVIII und 891 S.
2. Pöhlmann, R., Geschichte des antiken Communismus und Socialismus. München, Beck'sche Verlagshandlung, 1893. XVII und 618 S.

Der Verfasser von Nr. 1 hat sich eine ziemlich schwierige Aufgabe gestellt. Die alte Philosophie ist während ihres ganzen Verlaufs nie auf eine Aesthetik im heutigen Sinne des Wortes ausgegangen; sie hat wohl einzelne Kunstlehren, die Poetik, Rhetorik, Musik behandelt, aber der Gedanke einer eigenen philosophischen Wissenschaft, welche alle auf das Schöne bezüglichen Begriffe und Thätigkeiten umfassen und in ihrem Zusammenhang

darstellen soll, blieb ihr fremd. Wer daher eine Geschichte der Aesthetik im Alterthum schreiben will, der ist auf die Sammlung und Verknüpfung zahlloser vereinzelter Erörterungen angewiesen, bei denen immer erst untersucht werden muss, inwieweit sie aus einheitlichen Grundanschauungen hervorgegangen sind und einer systematischen Zusammenfassung zustreben. Um so dankbarer sind wir dem Vf. für die Sorgfalt und Gründlichkeit, mit der er sich dieser mühsamen Arbeit unterzogen und sich dadurch ein bleibendes Verdienst um die Geschichte der alten Philosophie erworben hat, welche ausser Ed. Müller's „Geschichte der Theorie der Kunst bei den Alten“ (1834—37) kein ähnliches, und auch an ihr kein dem seinigen durchaus entsprechendes Werk besitzt. Von den 7 Abschnitten, an welche W. seinen Stoff vertheilt hat, behandelt der erste, S. 1—101, „das ästhetische Urtheil in der griechischen Dichtung“. W. verfolgt hier (S. 1—38) die Begriffe des Schönen und Guten durch den Sprachgebrauch des Hesiod und Homer, der Lyriker und der Tragiker bis zu der Verbindung beider Begriffe in der καλοκἀγαθία bei Aristophanes. Er bespricht weiter (S. 38 bis 100), gestützt auf ein reichliches Quellenmaterial, auch aus der Geschichte der bildenden Künste, die specielleren ästhetischen Kategorieen des Anmuthigen, des Reichen, der Würde, des Erhabenen, des Lächerlichen, des Hässlichen u. s. w. Auch bei ihnen zeigt sich aber, wie bei den Grundbegriffen des Schönen und Guten, wie wenig noch die allgemeinen Vorstellungen, welche sich als der Niederschlag aus ästhetischen Eindrücken und gelegentlichen Reflexionen unmethodisch gebildet haben, genauer bestimmt und gegen einander abgegrenzt sind. — Was die vorsokratische Philosophie für ihre Fortbildung gethan hat, untersucht Vf. in seinem zweiten Abschnitt, S. 102—119, in einer Erörterung über die Bedeutung der Harmonie für die Pythagoreer, Heraklit und Empedokles und über das wenige, was sich bei Demokrit auf das Gebiet der Aesthetik bezügliches findet. — Der erste, bei dem uns allgemeine Ueberlegungen über den Begriff des Schönen begegnen, ist Sokrates, mit dem der dritte Abschnitt, S. 120—167, sich beschäftigt. Auf ihn gehen, wie W. bemerkt, zwei Neuerungen zurück: die philosophische Umbildung des Begriffs der Kalokagathie,

durch welche derselbe seine aristokratisch sociale Färbung abstreift und nur die allgemeine, bei Plato, Aristoteles, Eudemus, vor allem aber bei Xenophon vorherrschende Bedeutung moralischer Vortrefflichkeit behält, und die Zurückführung des Schönen auf das Gute. Dem ersten von diesen Punkten hat W. eine ausführliche und belehrende Erörterung (S. 121—148) gewidmet, in welcher er die Geschichte jenes Begriffs von Herodot bis zu Aristoteles und seinen Schülern verfolgt, schliesslich aber doch selbst einräumt, dass „das philosophisch gefasste Schönundgute in keinerlei Beziehung zu ästhetischen Vorstellungen gebracht werden könne“. Diese Fassung der Kalokagathie selbst aber ist nur eine Folge von der allgemeinen Gleichstellung des Schönen mit dem Guten (W. 148 ff.), welche sich aus der utilitarischen Begründung der sokratischen Ethik unmittelbar ergab, und mit der auch die Forderung zusammenhängt, dass der Künstler in der Darstellung der Menschen die seelischen Züge und Vorgänge zum Ausdruck bringe. Xenophon (161 ff.) tritt der gewöhnlichen, unbestimmteren aber ästhetischeren Auffassung des Schönen wieder näher. — Sehr ausführlich (S. 168—478) handelt Vf. in seinem vierten Abschnitt von Plato als dem eigentlichen Begründer der Aesthetik. Er hat, wie W. 170 f. bemerkt, die Schönheit, welche Sokrates auf blosse Zweckmässigkeit zurückführen wollte, nicht allein in ihrem selbständigen Werthe zu würdigen gewusst, sondern er hat auch mit erstaunlichem Scharfsinn fast alle für ihr Verständniss wesentlichen Gesichtspunkte bald flüchtiger bald eingehender berührt und dadurch die fruchtbarsten Ausblicke für die Zukunft eröffnet. Indessen verkennt auch W. nicht, dass diess immer nur in einzelnen und zerstreuten Aeusserungen geschieht, welche von einer methodischen Untersuchung und einer systematischen Darstellung dieses Gegenstandes noch weit entfernt sind. W. bespricht nun 1) „das an sich Schöne“ (171—201), d. h. die Erörterungen des Philebus über schöne Gestalten, Farben und Töne, Mass und Ebenmass, des Gorgias über das Schöne und das Gute, nebst einer Reihe mehr oder minder eingehender Bemerkungen über das „Kosmetische“ (κόσμος und τάξις 187 ff.) und das „Charakteristische“ (κόσμιον und ἠξὺ 195 ff.), die sich bei Plato, weniger freilich in ästhetischen als

in naturphilosophischen, psychologischen und ethischen Auseinandersetzungen finden. W. gibt ferner 2) S. 202—281 eine Zusammenstellung und Erläuterung platonischer Aussagen über die „kosmetischen Elemente des Schönen“: das Bunte, die Farbenschönheit, die Klangschönheit, das Glänzende, das Reine, das Ebene (genauer wäre: das Glatte, λεῖον) u. s. w., aus der uns aber nur um so deutlicher entgegentritt, wie wenig es Plato noch auf eine systematische Behandlung der ästhetischen Begriffe abgesehen hat. Er behandelt 3) S. 281—309 unter dem Titel: „die Körperschönheit“ die Erörterungen des Phädrus, des grösseren Hippias und des Gastmahls über das Schöne. Er verkennt dabei nicht, dass der Hippias keine sichere Urkunde der platonischen Philosophie ist und ohne ein positives Ergebniss bleibt; ich meinerseits halte ihn entschieden für nachplatonisch; die Definition des Schönen, welche Arist. Top. VI, 146 a 21 bespricht, aber schwerlich dem platonischen Hippias (298 A) verdankt, scheint sich in einer rhetorischen Schrift gefunden und sich ursprünglich (wie die sie verbessernde Theophrast's bei Demetr. π. ἑρμ. 173) auf das κάλλος ὀνόματος bezogen zu haben. Im Phädrus legt W. grossen Werth auf die „Scheinhaftigkeit“, den Glanz, durch welchen nach S. 250 B—D sowohl die jenseitige Idee der Schönheit als ihre diesseitigen Nachbilder sich auszeichnen. So wichtig aber diese Bemerkung Plato's auch ist, so bringt sie doch für eine schärfere Bestimmung des Begriffs der Schönheit gerade desshalb wenig Frucht, weil jener Glanz schon der jenseitigen Idee des Schönen eigenthümlich sein soll, und somit nicht in der sinnlichen Erscheinung der Idee bestehen kann. Das Gastmahl ohnediess behandelt 210 B f. die Körperschönheit nur als die niedrigste Stufe des Schönen. Höher steht die Seelenschönheit mit der sich 4) S. 309—374 beschäftigt. Aber hier gerade will es Plato, wie auch W. bemerkt, am wenigsten gelingen, einen begrifflichen Unterschied zwischen dem Schönen und dem Guten aufzuzeigen; und so bespricht denn dieses Kapitel mehr das Gute als das Schöne und an dem letzteren selbst mehr seine sittlich bildende Wirkung als sein Wesen und die in ihm liegenden Gründe dieser Wirkung. S. 374—436 stellt W. 5) unter dem Titel „Aesthetische Nebenwerthe“ zusammen, was sich

über das Lächerliche, das Tragische, das Hässliche und die diesen Kategorieen untergeordneten oder verwandten Begriffe bei Plato findet. Zum Abschluss der platonischen Aesthetik wendet er sich endlich 6) S. 437—476 der Kunst zu, und er sammelt mit erschöpfender Vollständigkeit alles, was sich in ächten und unächten platonischen Schriften über die Kunst und die einzelnen Künste findet. Er weist aber auch (S. 450) mit Recht darauf hin, dass der Philosoph in dem, was er über die göttliche Begeisterung sagt, durch seine eigene künstlerische Begabung und Erfahrung zu einer Würdigung der Kunst geführt wird, welche sich (wie auch die Analogie von Symp. 203 A zeigt) mit dem geringschätzigen Urtheil über sie nicht recht verträgt, das der Rationalismus seines Systems ihm aufdrängte, indem er ihn ihren Werth lediglich nach der theoretischen Wahrheit ihrer Darstellungen bemessen liess. Plato sucht sich damit zu helfen, dass er der Kunst dasselbe Verhältniss zur Philosophie anweist, wie der gewöhnlichen Tugend (die ja gleichfalls auf θεία μοῖρα beruht) zur philosophischen: sie soll in sinnlichen Bildern und mythischen Erzählungen richtige Vorstellungen, und vor allem richtige sittliche Anschauungen zur Anerkennung bringen. Aber auf einen selbständigen Werth der Kunst wird damit verzichtet. — Den fünften Abschnitt seines Werks (S. 477—735) hat W. Aristoteles gewidmet. Bei ihm handelt es sich, wie er bemerkt, wesentlich um die Kunstlehre, um die er sich unvergängliche Verdienste erworben hat; nur beiläufig, und mehr im Zusammenhang mit metaphysischen als mit kunstwissenschaftlichen Untersuchungen, werden die allgemeinen Grundbegriffe der Aesthetik berührt. Gerade auf diese legt aber W. für die Geschichte dieser Wissenschaft das Hauptgewicht. Er bespricht zuerst S. 483—529 das Gute, wie es bei Arist. nicht blos als Ziel des Handelns, sondern als allgemeines teleologisches Weltprincip auftritt, und hebt dabei namentlich die ästhetischen Elemente im Begriff des Guten hervor. Er erörtert sodann S. 530—711 sehr eingehend in drei Unterabtheilungen die aristotelischen Stellen, welche sich auf das Schöne in seinem (S. 535 ff. untersuchten) Unterschied vom Guten, und auf die verschiedenen Modifikationen und Elemente des Schönen, Gesetzmässigkeit und Ebenmass, Ordnung und Schmuck,

das Grosse und das Kleine, das Furchtbare und das Lächerliche u. s. w., auf die Schönheit des Klanges und der Gestalt, Harmonie und Rhythmus, poetische und rhetorische Ausdrucksweise und verwandte Gegenstände beziehen. Er wendet sich endlich unter dem Titel „die Technik" S. 712—735 den Bestimmungen des Philosophen über das allgemeine Wesen der Kunst und die einzelnen Künste: Poesie, Plastik, Malerei, Baukunst und Redekunst zu. Auf Walters Behandlung dieses massenhaften Materials im einzelnen einzugehen, ist mir hier unmöglich; nur zwei Punkte will ich berühren, bei denen ich mit ihm nicht ganz einverstanden bin. Arist. stellt bekanntlich die Kunst mit Plato unter den Gattungsbegriff der μίμησις, und W. 715 ff. übersetzt dieses Wort, wie diess allgemein geschieht, mit „Nachahmung". Allein diese beiden Ausdrücke decken sich nur unvollständig. Wir reden von blosser Nachahmung im Gegensatz zur freien Erfindung; im Griechischen dagegen kann auch diejenige Darstellung eine μίμησις genannt werden, welche keinen bestimmten realen Gegenstand nachbildet: ein Bildwerk oder Gemälde ist auch dann, wenn es weder ein Porträt noch eine Copie ist, doch schon desshalb eine μίμησις, weil es blos ein Bild des geschilderten Gegenstandes, nicht dieser selbst ist, ein Drama auch dann, wenn die ganze Handlung von Anfang bis zu Ende erdichtet ist, eine μίμησις πράξεως, weil es nur die Darstellung einer Handlung, nur ein Spiel, nicht ein thatsächlicher Vorgang ist, weil die Schauspieler das, was sie darstellen, nicht wirklich sind und thun, sondern nur zu sein und zu thun scheinen. Jener Ausdruck wird daher in sehr vielen Fällen mit „Bild", „Nachbildung", „Darstellung" richtiger wiedergegeben als mit „Nachahmung", und man kann aus ihm nicht schliessen, dass den Griechen der Begriff der freien künstlerischen Erfindung gefehlt habe, wenn sie auch allerdings die psychologischen Vorgänge, durch die sie zu Stande kommt, nicht untersuchen und von der produktiven Phantasie als einem besonderen Seelenvermögen (in Wahrheit nur einem Namen für jene Vorgänge) nichts wissen. Wenn nun ferner Arist. in seiner Definition der Tragödie diese als μίμησις πράξεως σπουδαίας μέγεθος ἐχούσης bezeichnet, so bezieht W. (S. 606—617) diese „Grösse" der tragischen Handlung auf das

Bedeutende ihres Inhalts und will auch in der Furcht und dem Mitleid und in der Reinigung von solchen Affekten nur ein Mittel sehen um die Grösse der Handlung zur Anschauung zu bringen. Aber wollen wir auch von der Frage absehen, ob die Worte des Philosophen diese Deutung erlauben (was ich meinerseits nicht glaube), so lässt er selbst uns doch in der Erläuterung seiner Definition poet. 7. 1450b34—1451a15 darüber nicht im Zweifel, dass er unter der Grösse der Handlung nichts anderes versteht als ihre Ausdehnung, das μῆκος (1451a5), für das er sofort eine Regel aufstellt; und damit fallen auch die weiteren Combinationen von selbst. — Von Aristoteles geht Vf. in seinem sechsten Abschnitt, S. 736—786, sofort zur Aesthetik Plotin's über, indem er alles, was uns zwischen beiden hieher gehöriges bekannt ist, erst im siebenten nachholt. Von Plotin liegen uns nun zuerst eigene Schriften über die Schönheit (I, 6. V, 8) vor, und einen ästhetisch-teleologischen Charakter trägt seine ganze Weltanschauung. Aber da ihm die übersinnliche Welt des Nus und seiner Theilkräfte für das πρώτως καλὸν, die sinnliche Erscheinung als solche für eine Trübung und Verunreinigung dieser Urschönheit gilt, ist ihm eine in sich einstimmige und dem Thatbestand entsprechende Theorie des Schönen unmöglich gemacht, und für diesen Mangel vermögen uns die vielen treffenden Einzelbemerkungen nicht schadlos zu halten, welche W. aus den Schriften des feinsinnigen psychologischen Beobachters sorgfältig gesammelt hat. — In seinem siebenten Abschnitt, S. 787—850 stellt dieser nun unter dem Titel „Kritik und Technik" zusammen, was sich in den sechs Jahrhunderten zwischen Aristoteles und Plotin bei Kunstschriftstellern und Rhetoren — Aristoxenus, Philostratus, Cicero, Vitruv, Dionys von Halikarnass, Quintilian, Christodorus, Kallistratus, Aristides Quintilianus, Longin π. ὕψους — über das Schöne und seine verschiedenen Formen, die Kunst und einzelne Künste findet. Diese sorgfältige Sammlung eines weitzerstreuten Materials ist um so dankenswerther, je weniger die darauf verwendete Mühe durch die Möglichkeit belohnt wurde, aus demselben das Bild einer zusammenhängenden geschichtlichen Entwicklung zu gewinnen, oder auch nur die ursprüngliche Herkunft aller einzelnen Bestimmungen festzustellen. Aber die Schrift περὶ

ὕψους, an deren Aechtheit ja doch nicht gedacht werden kann, hätte ihre richtige chronologische Stelle zwischen Dionys und Quintilian gehabt.

2. Wenn sich Walter auf die Geschichte der ästhetischen Theorieen als solcher beschränkt, so dehnt Pöhlmann seine Geschichte des antiken Kommunismus auch auf die praktischen Versuche kommunistischer und socialistischer Einrichtungen aus; er verbindet ferner mit der Darstellung der Theorieen ihre sachliche Prüfung in solchem Umfang, dass sein Werk füglich „Geschichte und Kritik“ d. ant. Komm. hätte genannt werden können; und da auch seine Darstellung ziemlich wortreich und bequem gerathen ist und mit den Früchten seiner ausgebreiteten Belesenheit nicht gekargt wird, ist es um so weniger zu verwundern, wenn er seine Aufgabe in dem vorliegenden Bande nur zur Hälfte bewältigt, und noch einen zweiten in Aussicht stellt, welcher den Staatsroman und die sociale Demokratie in Hellas, ferner Rom und die religiösen Erscheinungsformen des antiken Socialismus im Judenthum, Christenthum und Mazdakismus zur Darstellung bringen soll. Uns geht auch der erste Band nur soweit an, als er die Geschichte der Philosophie berührt, in die aber sein Inhalt grösstentheils einschlägt; und für sie ist es unstreitig von Interesse zu sehen, wie die socialen Theorieen der griechischen Philosophen von einem Historiker aufgefasst und beurtheilt werden, der weniger von philosophiegeschichtlichen als von politischen und wirthschaftlichen Gesichtspunkten ausgeht, und der sich hiebei an die Schule anschliesst, welcher man den geschmacklosen Namen der Kathedersocialisten gegeben hat. Nur wäre zu wünschen gewesen, dass dieser Historiker von dem Eifer für sein socialpolitisches System sich nicht (wie ihm dies öfters begegnet ist) hätte verleiten lassen, das was er selbst sagt, wenn es Andere sagen, im Ton überlegenen Besserwissens zu tadeln[1]) und über die Ansichten und Aussagen

[1]) Wenn ich z. B. Vortr. u. Abh. I, 87 bemerke, dass wir heutzutage es nicht für erlaubt halten, „die wesentlichen Rechte und Interessen der Einzelnen den Zwecken des Staats zu opfern“, dem Griechen dagegen der Staat für „den alleinigen ursprünglichen Inhaber aller Rechte“ und nicht für verpflichtet gegolten habe, „seinen Angehörigen an denselben einen grösseren

dieser Andern Angaben zu machen, die man geradehin als Entstellungen und Fälschungen bezeichnen müsste, wenn nicht anzunehmen wäre, sie seien nur aus Flüchtigkeit und Uebereilung entsprungen[2]). — P. bespricht nun zuerst in seinem 1. Kapitel (S. 3

Antheil zu gewähren als seine eigenen Zwecke mit sich bringen", so belehrt mich P. zunächst zwar S. 392 f.: „wer noch so sehr im Banne des naturrechtlichen Individualismus stehe", bei dem sei es freilich „nicht anders zu erwarten, als dass er bei Plato eben nur den denkbar extremsten Socialismus zu sehen vermöge" u. s. w.; „der Staat könne ein Recht nur im Staat und durch den Staat anerkennen, kein Gesetz, das mit uns geboren"; er „würde sich selbst negiren, wenn er nicht grundsätzlich seine Befugnisse ... als rechtlich unbegrenzt setzen würde" u. s. f. Aber S. 459 erklärt derselbe „es müsse eine Sphäre des Individuums geben, die nur ihm eignet, einen Kreis geistiger und sittlicher Bethätigung, vor welchem der Staat mit seinem Zwange Halt macht"; S. 569 tritt er mit der grössten Entschiedenheit für „die private Initiative", „die spontane Thätigkeit der Einzelnen oder der kleineren Kreise", die Entfernung des Zwanges aus dem menschlichen Leben ein; S. 242 tadelt er Plato's „extremen Socialismus"; S. 517. 568 findet er ihn „von einem unüberwindlichen Misstrauen gegen jede Befreiung des Individuums von der Zwangsgewalt äusserer Normen beseelt" und macht es ihm zum Vorwurf, dass von ihm das Ordnungsprincip einseitig bis in seine äussersten Konsequenzen zur Geltung gebracht, das gesammte äussere und innere Sein der Individuen in eine straff centralistische Zucht genommen werde, unter der das Leben für den Kulturmenschen nicht mehr lebenswerth wäre. — Aehnlich macht es P. S. 307 f., wo er meine Auffassung einer platonischen Stelle (Ph. d. Gr. IIa, 890, 2[4]) bestreitet, um gleich darauf mit andern Worten dasselbe zu sagen wie ich.

[2]) Auch hiefür einige Belege. „Wer mit Zeller — lesen wir S. 392 — von der „„naturwüchsigen"" Entwicklung der Einzelnen und der Gesellschaft ein so befriedigendes Ergebniss erwartet, dass er sich ohne weiteres auf den „„aus der freien Bewegung der Einzelnen sich erzeugenden Gemeingeist"" verlassen zu dürfen glaubt" u. s. w.; diese Erwartung aber und diesen Glauben soll ich Ph. d. Gr. IIa, 920[4] ausgesprochen haben. Und dort steht ja freilich: Plato habe von der naturwüchsigen Entwicklung der Gesellschaft kein befriedigendes Ergebniss erwarten können. Aber wo in aller Welt deute ich mit einem Wort an, dass ich es von ihr erwarte? Die Meinung, dass man keiner besonderen Bildung zum Staatsmann bedürfe, weil das Volk schon von selbst (also „naturwüchsig") das Richtige finde, war bekanntlich die allgemeine Voraussetzung der Demokratie, wie diess auch Plato Prot. 319 D ff. Apol. 24 E f. bezeugt; wie aber aus der Bemerkung, dass Plato diese Meinung nicht getheilt habe, hervorgehen soll, dass ich sie theile, geht über mein Verständniss. Das Gegentheil erhellt klar aus Vortr. u. Abh. I, 82 f. Bringt dann P. weiter mit den ebenbesprochenen Worten in irreführender Weise die bei mir durch eine volle Druckseite von ihnen getrennte Bemerkung (S. 921), dass sich Plato's Politik

—146), das an sich recht interessant ist, aber hier nur kurz berührt werden kann, den „Kommunismus älterer Gesellschaftsstufen“, und er zeigt hier namentlich, dass sich der agrarische Kommunismus der griechischen Urzeit aus den Spuren desselben, die man bei Homer finden wollte, nicht erweisen lässt (was eine Betrachtung der hesiodischen Gedichte bestätigt haben würde); dass die eigenthümlichen Einrichtungen der griechischen Ansiedlung auf Lipara nicht in diesem Sinn gedeutet werden dürfen; dass die kretische und spartanische Agrarverfassung grundsätzlich keinen kommunistischen Charakter trug, und das, was die spätere Lykurgsage derartiges berichtet, nicht der Geschichte sondern tendenziöser Legende angehört. — Erst mit seinem 2. Kapitel: „Die individualistische Zersetzung der Gesellschaft und die Reaktion der philosophischen Staats- und Gesellschaftstheorie“ (S. 146—264) betritt P. das Gebiet, welches die Geschichte der Philosophie unmittelbar an-

auf den aus der freien Bewegung der Einzelnen sich erzeugenden Gemeingeist nicht verlassen könne, in eine unmittelbare Verbindung, so weiss ich wieder nicht, was aus derselben für meine Ansicht darüber folgen soll, ob und in welchem Umfang und unter welchen Bedingungen man sich auf ihn verlassen kann, und welcher Einrichtungen und Organe es bedarf, um das dem Gemeingeist entsprechende gesetzlich festzustellen: es handelt sich auch hier lediglich um den Gegensatz der platonischen Forderung, dass das Volk von den Sachverständigen regiert werde, und der demokratischen, dass es sich selbst regiere; welcher letzteren übrigens P. selbst S. 568 f. nahe genug kommt. — Auch die Bemerkung (Vortr. I, 87), dass der Grieche „sich ein menschenwürdiges Dasein überhaupt nur im Staate zu denken wisse“, würde an sich Pöhlmann zu dem Ausruf (a. a. O.) kein Recht geben: „wer sich sogar ein menschenwürdiges Dasein ausserhalb des Staates denken kann, wie Zeller“ u. s. w.; denn wie kann er wissen, ob ich nicht hierin als Grieche empfinde? Indessen will ich nicht leugnen, dass ich zwar meinestheils von dem Werth und der Unentbehrlichkeit der staatlichen Gemeinschaft auf's lebhafteste durchdrungen bin, dass ich aber trotzdem Bedenken tragen würde, ein menschenwürdiges Dasein allen denen unbedingt abzusprechen, welche sich nur äusserlich in den Staaten befanden, in die sie der Zufall versetzt hatte, welche aber mit ihrer Thätigkeit und ihrem Interesse ganz ausser dem Staatsleben standen, wie etwa Buddha und seine Gemeinde, wie die überwiegende Mehrzahl der alten Christen, wie der heilige Franciscus und zahllose andere Mystiker und Asceten, wie jene kosmopolitischen Philosophen, die sich „in kein Staatswesen einschliessen“ wollten, ein Aristipp und die Cyniker, wie Epiktet, der als Sklave gar kein Staatsbürgerrecht hatte. — Wo P. vollends die Behauptung (a. a. O.) her hat, dass ich „„eine selbständige Repräsentation der Staats-

geht, das der socialen Theorieen. Zur Einführung in dieselben wäre es wohl zweckmässig gewesen, dem Leser eine Uebersicht der allgemeinen wirthschaftlichen, politischen und kulturgeschichtlichen Momente zu geben, von denen ihre Entwicklung und Eigenart bedingt war; und es hätte dabei namentlich auch der Umstand in's Auge gefasst werden müssen, der einen tiefgehenden Unterschied zwischen dem antiken und allem neueren Socialismus begründet, der aber von dem Vf. in seinem ganzen Werke kaum ein paarmal flüchtig gestreift wird, dass die socialen Theorieen des Alterthums auf eine Gesellschaft berechnet sind, deren Arbeiterstand zum überwiegenden Theile aus Unfreien bestand, die heutigen auf eine solche, deren sämmtliche Mitglieder als freie Staatsbürger sich gleichstehen. Einrichtungen, wie sie in Kreta und Sparta bestanden, wie sie noch Plato in den Gesetzen und Aristoteles vorschlagen, haben die Sklaverei zu ihrer unerlässlichen Voraussetzung. — In Kap. 2 schildert P. zunächst S. 146—158 den Kampf der

---

idee"" für unnöthig erkläre", ist mir verborgen. Die Worte, die er durch Anführungszeichen als die meinigen bezeichnet, gehören mir nicht an. Ph. d. Gr. II a, 920[4], wo er sie gefunden haben will, stehen sie nicht und auch sonst nirgends in meinen Schriften. Es heisst dort wohl S. 921: Die Idee des Staats müsse bei Plato „als ein besonderer Stand existiren"; und wenn man daraus schliessen will, dass der Staat meiner Ansicht nach nicht blos in einem besonderen Stand, sondern in dem verfassungsmässig geordneten Volksganzen bestehe, und mithin auch dieses Ganze von der Staatsidee durchdrungen sein müsse, so habe ich nichts einzuwenden. Wenn man mir aber statt dessen in Worten, die man fälschlich für die meinigen ausgibt, den mir fremden und unverständlichen Satz unterschiebt, dass „eine selbständige Repräsentation der Staatsidee" (was nun damit gemeint sein mag) unnöthig sei, so muss ich mich gegen diese Art der Berichterstattung denn doch ernstlich verwahren. — Auch das aber gibt ein falsches Bild von dem Thatbestand, wenn P. S. 274 seinen Lesern erzählt, „unter den ausschlaggebenden Entstehungsmotiven des platonischen Staatsideals" (genauer: der plat. Staatsverfassung) erscheine bei mir die Analogie zwischen den Theilen des Staats und denen der Seele und der Welt, während in meiner eigenen Darstellung S. 903 f. als das Ausschlaggebende „Plato's Begriff von der Aufgabe des Staats und den Bedingungen der wahren Sittlichkeit" deutlich vorangestellt (nicht, wie er sagt, im Widerspruch mit meiner Auffassung zugegeben) wird, und die übrigen Punkte erst nachträglich als weitere unterstützende Momente angeführt werden, wofür ich sie auch trotz Pöhlmann's Einwendungen nach wie vor halte.

socialen Interessen, welcher die griechischen Republiken im 5. und 4. Jahrh. (aber auch früher; man denke nur an das Athen Solon's) zerklüftete und von der Aufklärung der Zeit für das naturgemässe, das φύσει δίκαιον, ausgegeben wurde; er wendet sich sodann zu der Reaktion gegen diesen Individualismus, welche von der idealistischen, zunächst der platonischen Socialphilosophie ausgieng, und erörtert S. 156—184 die leitenden Ideen der letzteren, im wesentlichen nach Plato und Aristoteles. S. 184—198 gibt eine gute, im Ausdruck allerdings etwas zu modern gefärbte, Uebersicht der scharfen Urtheile, welche Plato, besonders Rep. VIII, über die Oligarchie und die Demokratie als Staatszustände ergehen lässt, deren beherrschende Tendenz das Streben nach materiellem Besitz und Genuss ist; und hieran schliesst sich S. 198—264 eine Darstellung und eine sachlich und historisch zutreffende, nur unverhältnissmässig breit ausgeführte, Kritik des socialpolitischen Standpunkts, von dem Plato und Aristoteles und einige andere bei ihren Angriffen auf die bestehende Ordnung des wirthschaftlichen Lebens ausgiengen. Wenn jedoch P. die Sache hier und sonst so darstellt, als ob Plato „die letzte Ursache aller socialen Uebelstände" in dem Gegensatz von Arm und Reich gesucht, „das Kapital" für dieselben „allzu einseitig verantwortlich gemacht" (S. 201) „von einer Rechtsordnung, welche mit dem Privateigenthum gebrochen, eine vollkommene Herstellung des socialen Friedens erhofft" (S. 209), an „eine sittliche Wiedergeburt durch den Kommunismus", eine „allheilende Kraft" desselben (S. 261) geglaubt habe, und sein politischer Absolutismus nur aus der Absicht hervorgegangen sei, den Einfluss der socialökonomischen Sonderinteressen unschädlich zu machen (S. 275), so thut er dem Philosophen Unrecht. Wenn Plato die sittliche Wiedergeburt des Gemeinwesens durch ein so mechanisches Mittel bewirken zu können gemeint hätte, so wäre nicht abzusehen, warum er sich mit demselben auf einen kleinen Bruchtheil der Bürgerschaft, die zwei oberen Stände, beschränkte. Aber diese Meinung lag ihm ferne. Der massgebende Gesichtspunkt für sein Staatsideal ist, wie er unter anderem IV, 420 B—421 C erklärt, der, dass der Staat die Idee der Gerechtigkeit im grossen zur Darstellung bringe, und diess thut er dadurch, dass er

alle seine Theile zu der Vollkommenheit ihrer Leistungen für das Ganze erzieht und anhält, in welcher die Tugend des Gemeinwesens besteht; und nur ein anderer Ausdruck dafür ist es, wenn die εὐδαιμονία ὅλης τῆς πόλεως als Endzweck des Staatslebens bezeichnet wird. Denn die Eudämonie besteht nach Plato nicht in dem physischen, oder gar dem wirthschaftlichen Wohlbefinden, sondern sie fällt ihm mit der Tugend zusammen, ist ihm von der Vollkommenheit und Gesundheit der Seele nicht verschieden, und auch nach der subjektiven Seite, als Gefühl der Glückseligkeit, nur der Selbstgenuss dieser Vollkommenheit, an dem jedes Glied des Staatsorganismus in dem gleichen Masse theilnimmt wie an seiner ἀρετή. Bei den socialen Einrichtungen dagegen, durch welche der Widerstreit der Interessen theils ganz aufgehoben theils wenigstens beschränkt und unschädlich gemacht werden soll, handelt es sich für Plato lediglich um die Beseitigung eines Uebels, um die Entfernung der Hindernisse, welche die bestehenden Zustände dem Eintreten des sittlichen und politischen Normalzustandes in den Weg legen, nicht um das Mittel, durch das er sich positiv herbeiführen lässt; nur um eine negative Bedingung, nicht um die bewirkende Ursache desselben. Diese liegt vielmehr (vgl. Rep. 416 B) ausschliesslich in der sittlichen und wissenschaftlichen Erziehung, durch welche philosophische Herrscher herangebildet werden und so die Herrschaft der Philosophie und der Tugend gesichert wird. Plato selbst sagt uns Polit. 272 B (vgl. Ph. d. Gr. IIa, 893[4]), wie wenig er ohne diesen höheren Lebensinhalt selbst dem Glück des goldenen Zeitalters Werth beilegen würde; und wenn P. S. 215 Rep. II, 372 A ff. nicht die Parodie einer fremden, uns anderweitig als cynisch bekannten Theorie sehen will (deren Ironie das Anerkenntniss eines gewissen Wahrheitskerns darin ja nicht ausschliesst), sondern Plato's eigene Schilderung „einer nach seiner Ansicht wahrhaft gesunden Gesellschaft", so hat er doch gar nichts gethan, um es verständlich zu machen, dass der Philosoph seinem Staatsbau statt dieser „gesunden" Gesellschaft (auf welche die vorhandene sich ebenso leicht hätte zurückführen lassen, wie auf die der Republik) die τρυφῶσα 372 E zu Grunde legt, jene vielmehr unwidersprochen einen Schweinestaat nennen lässt, und Glaukon mit den

Worten: ἴσως οὖν οὐδὲ κακῶς ἔχει in der Sache sogar Recht gibt. — Kap. 3 (S. 264—610) bespricht P. zuerst S. 264 ff. den kurzen Bericht des Aristoteles (Pol. II, 7. 1266 a 39) über Phaleas, den er durch eigene Muthmassungen zu ergänzen versucht, und kommt dann sehr ausführlich (S. 269—476) auf den Idealstaat der platonischen Republik zurück. Nachdem er S. 269 ff. seine politischen und socialen Einrichtungen beschrieben hat[3]), gibt er sich S. 294—371 viele Mühe, den Philosophen gegen den Vorwurf zu vertheidigen, den ihm schon Aristoteles gemacht hat, dass er sich um die Erziehung und Lebensordnung seines dritten Standes nichts bekümmere. Ich kann jedoch nicht finden, dass ihm diess gelungen ist. Plato hätte allerdings die dringendsten Gründe gehabt, auch hierüber Bestimmungen zu treffen, und es lässt sich nicht einsehen, wie ohne eine staatliche Fürsorge für diese Punkte die Stadt (nach Rep. IV, 421 C ff.) vor Reichthum und Armuth bewahrt, wie dem dritten Stande diejenige Tugend und Glückseligkeit gesichert werden soll, welche auch ihm in Aussicht gestellt wird, und welche (schon nach Rep. IV, 430 D—434 C) zur Vollkommenheit des Gemeinwesens gehört, wie ohne dieselbe auch nur der politische Grundmythus Rep. IV, 414 B ff. zum allgemeinen Volksglauben gemacht werden kann. Allein es handelt sich hier nicht darum, wie es Plato hätte machen können und sollen, sondern wie er es gemacht hat. Sein Vertheidiger müsste nachweisen, wo und wie er für die Heranbildung des dritten Standes zur Vaterlandsliebe und zum Gehorsam gegen die Regierung und für die Regelung seines wirthschaftlichen Lebens gesorgt hat. Diess hat aber P. so wenig nachgewiesen als Andere vor ihm, weil es sich eben nicht nachweisen lässt; und nur ein indirektes Zugeständniss dieses Sachverhalts ist es, wenn er sich S. 297 f. darauf beruft, dass Plato IV, 423 B—427 C alle specielleren Gesetze[4]) dem Ermessen der Staatslenker vorbehalten will. Denn

[3]) Hinsichtlich deren ich nur noch mit Beziehung auf S. 293, 3 bemerken will, dass Plato zwar nicht die Aussetzung der verkrüppelten und minderwerthigen Kinder verlangt, von denen Rep. 460 C. Tim. 19 A, wohl aber die der illegitimen, von denen Rep. 461 C die Rede ist.

[4]) Und darunter, bemerkt P. 304,4, auch solche, die so wichtige Lebensfragen des Staats betreffen, wie z. B. „die Organisation der Justiz". Aber

wenn auch von diesen Gesetzen der dritte Stand selbstverständlich mitbetroffen werden würde, so geschieht doch unter den Gegenständen, auf die sie sich beziehen sollen, seiner Erziehung und Lebensweise keine Erwähnung, diese werden vielmehr von denselben positiv unterschieden, wenn bemerkt wird (423 E): im Vergleich mit der παιδεία καὶ τροφή, auf die es allein ankomme, seien die übrigen Punkte πάντα φαῦλα. Plato erklärt ja aber auch 421 A ausdrücklich, dass es die „Wächter“ allein (μόνοι, was man nicht mit P. 303 zu einem „in erster Linie“ abschwächen kann) seien, von deren Tüchtigkeit oder Untüchtigkeit Wohl und Wehe des Gemeinwesens abhängen; wie kann man sich da wundern, wenn er den Andern nicht die erforderliche Sorgfalt zuwendet? — S. 371—414 bespricht P. in einer beachtenswerthen Erörterung die merkwürdige Verbindung des „Individualismus“ mit dem Socialismus des platonischen Staats; wobei er aber in seiner Polemik gegen „die herrschende Anschauungsweise“ nicht allein die schon oben (Anm. 1. 2) gerügten Ungenauigkeiten sich erlaubt, sondern auch ganz unerwähnt lässt, dass von eben dieser Seite her auf die Erscheinung, mit der er sich hier beschäftigt, schon längst (Vortr. u. Abhandl. I, 88) aufmerksam gemacht worden ist. — Von den weiteren Erörterungen über die Republik: „die Verwirklichung des Vernunftstaats“ (414—421) und: „zur geschichtlichen Beurtheilung der Politeia“ (421—476), bringt die erste das bekannte (was übrigens kein Vorwurf sein soll); bei der zweiten handelt es sich weniger um die geschichtliche Erklärung als um die sachliche Beurtheilung der platonischen Vorschläge, und diese wird man, auch wenn man nicht jeder einzelnen Aeusserung des Verfassers zustimmt, in der Hauptsache zutreffend finden müssen. — Der platonische Gesetzesstaat, welcher S. 477—581 eingehend behandelt wird, bot weniger Anlass zu principiellen, nur aus dem Ganzen des platonischen Systems zu entscheidenden Untersuchungen als die Politie, und daher auch weniger Gelegenheit zu Irrungen; ein Versehen, wie das, dass S. 558 ὄρθρος (Gess. 951 D) mit „Sonnenuntergang“ übersetzt, und somit den Mitgliedern der nächtlichen Versammlung

---

Plato ist ja der Meinung, in seinem Staat brauche man überhaupt keine Richter, III, 405 A—C.

gänzliche Schlaflosigkeit zugemuthet wird, ist bald berichtigt. — Den letzten Abschnitt dieses Kapitels bildet S. 581—610 ein Bericht über den besten Staat des Aristoteles, von dem jedoch P. S. 596 schwerlich mit Recht sagt, „der Geist des Polizeistaats trete uns hier in mancher Beziehung noch abstossender entgegen als bei Plato". Für jene unbedingte Verfügung des Staats über die Einzelnen, die dem Griechen so selbstverständlich vorkommt, und deren Lobredner P. selbst (s. o. A. 1) ist, erscheint „Polizeistaat" desshalb nicht als die angemessene Bezeichnung, weil der Hellene bei dem allmächtigen Nomos nicht blos an die staatliche Zwangsgewalt, sondern zugleich an den inneren Zwang der Sitte und des Herkommens zu denken pflegt. — Eine Mittheilung über Zeno's „socialen Weltstaat", von dem wir nur sehr wenig, und von dessen wirthschaftlichen Vorschlägen wir gar nichts wissen, beschliesst unsern Band.

Neben den bisher besprochenenen umfassenden Werken wäre hier noch eine dritte Schrift zu nennen, welche gleichfalls ein einzelnes Lehrstück durch einen grösseren Zeitraum verfolgt: Deichmann's fleissige Arbeit über das Problem des Raumes in der griechischen Philosophie bis auf Aristoteles. Da diese aber schon S. 293 f. dieses Bandes angezeigt ist, will ich nicht weiter auf sie zurückkommen, so manches ich auch gegen einige seiner Annahmen über Plato zu bemerken hätte.

Sokrates.

Klett, Th., Sokrates nach den Xenophontischen Memorabilien. Cannstatt 1893. 55 S. 4°. Gymnasialprogramm.

Vf. sucht in eingehender Zergliederung der Memorabilien zu zeigen, dass wir zwar keinen Grund haben, diese Schrift oder Theile derselben Xenophon abzusprechen, dass sie uns aber dennoch kein geschichtlich treues Bild von Sokrates gebe, „weil Xen. theils durch seine geistige Eigenart theils durch die Tendenz, die ihn bei Abfassung seines Werks leitete, verhindert war, ihn objektiv aufzufassen und seiner wahren Bedeutung gerecht zu werden". K. weist diess im einzelnen nach; und wenn er dabei auch an Xenophon

mitunter einen zu engen und strengen Masstab anlegt, wird man doch seinem Urtheil über die Befähigung desselben zur Darstellung der sokratischen Philosophie in der Hauptsache beitreten müssen. Da er sich aber jeder Vergleichung der xenophontischen Darstellung mit unsern sonstigen Quellen absichtlich enthält, hat er gerade auf dasjenige Hülfsmittel zur Prüfung der ersteren verzichtet, welches sich für die geschichtliche Erkenntniss am fruchtbarsten zu erweisen verspricht.

Das angebliche Werk eines sokratischen Schülers ist in

Cebetis Tabula rec. C. Praechter, Leipzig. Teubner

neu erschienen. Dem Text ist ein reichhaltiger kritischer Apparat und ein Wortregister beigegeben; über Ursprung und Abfassungszeit des Schriftchens hat sich der Herausgeber nicht geäussert.

Plato.

Horn, F. Platonstudien. Wien, Tempsky 1893. XII und 408 S.

Dieses tüchtige und gut geschriebene Werk geht darauf aus, für die Entscheidung über Aechtheit und Reihenfolge der platonischen Schriften nach Schleiermachers Vorgang durch vergleichende Zergliederung ihres Inhalts eine gesicherte Grundlage zu gewinnen. Denn wenn sich auch auf diesem Wege nicht, wie jener vorausgesetzt hatte, eine einzige, alle Schriften Plato's umfassende Reihe zu ergeben brauche, so werde sich wenigstens innerhalb derjenigen Gruppen von Schriften, welche sich vorwiegend mit demselben Problem beschäftigen, das frühere von dem späteren bestimmt unterscheiden lassen (S. V). So hofft H. zunächst mittelst der unzweifelhaft ächten Werke, als welche er Prot. Gorg. Phädr. Symp. Phädo Rep. Tim. bezeichnet, sowohl die Lehre und Darstellungsweise Plato's als die Entwicklung seiner Philosophie feststellen und dann den durch sie gewonnenen Masstab an die andern anlegen zu können: so weit diese das durch jene gewonnene Bild Plato's, ohne es zu verändern, in passender Weise vervollständigen, sind sie als ächt anzusehen, lassen sie sich dagegen aus den in den unzweifelhaften Schriften unverrückt festgehaltenen Grundanschauungen nicht erklären oder widersprechen sie ihnen gar, so sind sie unächt (S. VI). Solche Schriften, über welche sich auf

diesem Wege nicht entscheiden lässt, sind jedenfalls für die platonische Philosophie ohne erhebliche Bedeutung. Nach diesen Gesichtspunkten untersucht H. in unserer Schrift, an 3 Gruppen vertheilt, folgende Gespräche: I. Laches, Protagoras, Gorgias; II. Lysis, Charmides, Euthydem; III. Phädrus, Gastmahl, Phädo. Ein Anhang ist dem Meno und dem, wie er glaubt, unächten Philebus gewidmet. Bei jedem von diesen Gesprächen wird zuerst eine Analyse ihres Inhalts, dann eine „Erläuterung“ der daraus abzuleitenden Folgerungen gegeben. Lässt sich nun auch nicht verkennen, dass bei diesem Verfahren von den Momenten, die bei der Frage nach der Aechtheit und der Abfassungszeit der platonischen Schriften in Betracht kommen, nur eines, wenn auch eines der wichtigsten, unter Vernachlässigung aller andern, berücksichtigt wird, und dass auch für seine Untersuchung der Verfasser von Voraussetzungen ausgeht, welche einer eingehenderen Begründung, namentlich aber einer genaueren Bestimmung des Sinnes bedürfen, in dem allein sie auf Geltung Anspruch machen können, so verlohnt es sich doch immer, die Ansichten kennen zu lernen, zu denen er auf seinem Wege gelangt ist. — Der Laches hat nun nach H. (S. 18) „zum Ziele den apagogischen Nachweis des Satzes, dass es nur Eine untheilbare Tugend gibt, welche in der Erkenntniss des Guten und Bösen besteht“ (was aber, so viel ich sehe, genau dasselbe ist, wie die vom Vf. 10, 1 bemängelte Zurückführung der Tugend auf ein Wissen, die Erkenntniss des Guten). Den gleichen Satz sowohl auf direktem als auf indirektem Wege zu beweisen, und zugleich den Begriff des Guten, in dessen Erkenntniss die Tugend besteht, genauer zu bestimmen, betrachtet Vf. (S. 23—56) als die Hauptaufgabe des Protagoras, dessen allgemeinerer Zweck, die Gegenüberstellung des sokratischen und des sophistischen Unterrichts, bei ihm m. E. zu sehr zurücktritt, und dessen dialektische Beweise gegen Bonitz zu rechtfertigen ihm schwerlich gelungen ist. Die Zurückführung des Guten auf die Lust, Prot. 351 B ff., vertheidigt H. S. 55 mit der Bemerkung, dass bei der Lust nicht blos an Sinnenlust zu denken sei, und er hätte in dieser Vertheidigung sogar noch etwas weiter gehen dürfen; denn wie sich Plato im Prot. einerseits an seines Lehrers formell eudä-

monistische Begründung der Ethik anschliesst und dadurch die Richtigkeit der xenophontischen Darstellung im wesentlichen bestätigt, so hat er andererseits (wie Ph. d. Gr. IIa, 605, 4 gezeigt ist und H. S. 97 f. gleichfalls nachweist) diesen Standpunkt auch in der Folge nicht verlassen, sondern nur vertieft und geläutert. Er lässt die allgemeine Voraussetzung des Prot. stehen, dass möglichst viel Genuss der berechtigte Lebenszweck sei; aber er fügt bei, einen wahren, werthvollen und dauernden Genuss gewähre nur die Gesundheit der Seele, die Tugend und Erkenntniss. Diesen weiteren Gedanken vermisst H. im Prot. mit Recht; seiner Herausarbeitung ist zunächst der Gorgias gewidmet. H. entwirft S. 57 bis 99 von diesem Dialog, seinem Gedankengehalt und seinem Verhältniss zum Protagoras ein in allem wesentlichen zutreffendes Bild; er bemerkt auch richtig, dass die ἡδονή im Gorg. eine engere Bedeutung hat als im Prot.; wenn er jedoch Plato's Moral eine heteronomische nennt, ist diess nur auf dem formalistischen Standpunkt der kantischen Theorie richtig: in Wahrheit vergibt eine Moral, welche die geistige Gesundheit und Vollkommenheit des Menschen für die allein massgebende Bedingung seiner Glückseligkeit hält, dadurch, dass sie diese für seinen Lebenszweck erklärt, seiner sittlichen Autonomie nicht das geringste. — Den Lysis (S. 103—119), dessen Bedeutung er mir zu überschätzen scheint, stellt H. dem Charmides (S. 120—144), diesen dem Laches, und sie alle, wohl mit Recht, dem Protagoras voran. Wenn er aber auch den Euthydem (S. 145—186) nicht allein vor dem Gorgias, sondern selbst vor dem Protagoras verfasst sein lässt, kann ich mir diess nur daraus erklären, dass er auch bei diesem Gespräch, welches doch nach einem ganz andern Gesichtspunkt beurtheilt sein will, die unverkennbaren Spuren der Erscheinungen, die es berücksichtigt, (vgl. Ph. d. Gr. IIa[4], 477, 4. 531, 1. 2. 536, 3) ganz unbeachtet gelassen hat, um sich statt dessen ausschliesslich an seine (mit Ausnahme von 301 A absichtlich auf das elementar sokratische beschränkten) wissenschaftlichen Lehren zu halten. Auch die letzteren betreffend, ist es aber schwerlich richtig, wenn H. S. 182 glaubt, der Satz des Protagoras, dass die Tapferkeit (und jede Tugend überhaupt) Weisheit sei, könne unmöglich später

sein als der des Euthydem, dass sie von der Weisheit geleitet werden müsse. Jener ist vielmehr gerade das ursprünglich Sokratische, dieser, wie die Tugendlehre der Republik zeigt, die platonische Umbildung desselben. Noch weniger wird aber gerade dann, wenn der Lehrgehalt der Schriften den Masstab für die Bestimmung ihrer Abfassungszeit abgeben soll, der Phädrus (S. 189 bis 236) nicht blos dem Gorgias, der ihm seinem ganzen Standpunkt nach zunächst steht, sondern auch dem Protagoras vorangestellt werden können, dessen Sokratik von Plato's ausgereiftem System noch um so viel weiter entfernt ist als der Phädrus, dass nichts geringeres als die Lehre von den Ideen, der vorzeitlichen Anschauung derselben und der Ewigkeit des menschlichen Geistes zwischen beiden in der Mitte liegt. Das Thema des Phädrus spricht H. (S. 234 f.) in dem Satz aus: „Der Lehrer allein ist der rechte Liebende, sowie er allein der wahre Redner und Staatsmann ist". Mir scheint es richtiger, dasselbe im Anschluss an Schleiermacher, Bonitz u. A. einerseits etwas allgemeiner zu fassen, andererseits aber die Beziehung des Gesprächs auf Plato's Lehrthätigkeit bestimmter hervorzuheben, indem seine wesentliche Abzweckung in der Absicht gefunden wird, die Philosophie im Gegensatz zur Rhetorik als den alleinigen Weg zu wahrer Bildung darzustellen, Für diesen Zweck wird im ersten Theil, unter gegensätzlicher Anknüpfung an die Rede des Lysias, die Wurzel alles höheren geistigen Lebens in der Sehnsucht nach den vorzeitlichen Ideen, in demjenigen Eros nachgewiesen, welcher im Unterschied von dem gemeinen nur dem ewigen Ansichschönen gilt und insofern (mag unser Vf. diess auch nicht einräumen), sowohl dem Phädrus (249 D ff.) als dem Gastmahl zufolge, seinem Wesen nach mit dem philosophischen Trieb zusammenfällt; im zweiten Theil aber wird als das Verfahren, durch das man allein zu wahrer Erkenntniss (und eben damit zur Anschauung der Ideen) gelangt, das dialektische bezeichnet; vgl. Ph. d. Gr. II a, 614 f. Schleiermacher I, 1, 64 ff. Bei dem Gastmahl (S. 237—290), dessen Absicht und Plan H. befriedigend auseinandersetzt, kommt er auch auf die Frage zu sprechen, wie es sich denn eigentlich mit der Unsterblichkeit verhält, die das letzte Ziel aller der Bestrebungen bilden

soll, welche Plato hier unter dem Begriff des Eros zusammenfasst; und er zeigt S. 272 ff. überzeugend, dass durch keine derselben die endlose Fortdauer des Einzelnen erworben werden kann, da diese eine einfache Folge seiner Natur ist. Wenn er aber nun daraus schliesst, dass Plato im Gastmahl „den kühnen Versuch einer völligen Neugestaltung der Unsterblichkeitslehre“ mache, bei welcher das Fortwirken nach dem Tode an die Stelle des Fortlebens nach demselben gesetzt werde, so wäre es doch wohl richtiger, zu sagen: der Philosoph habe zwar nicht die Absicht, die Lehre des Phädrus und Gorgias über die Unsterblichkeit im Gastmahl durch eine neue zu ersetzen, aber er führe sie in einer neuen Richtung aus. Wie sich ihm nämlich die Werthunterschiede der Dinge zugleich als Gradunterschiede ihrer Realität darstellen und nur das vollkommene und unveränderliche Wesen derselben ihm für ein Wirkliches im vollen Sinn gilt, so hält er auch für ein wirkliches Leben (βίος ἀληθὴς Rep. 495 C. ἀληθῶς ζῆν ebd. 490 B) nur dasjenige, dessen Inhalt jenes ὄντως ὂν bildet. Dann wird aber auch nur in der Fortdauer dieses höheren Lebens die Unsterblichkeit im vollen Sinn bestehen; und wer es nicht so weit gebracht hat, der wird nur in der Art und dem Masse „an der Unsterblichkeit theilnehmen“ (Symp. 208 B), wie diess der Gehalt des Lebens mit sich bringt, dessen Fortdauer er sich gesichert hat; vgl. Symp. 207 A ff. Wie viel sich auch sachlich gegen diese Anschauungsweise einwenden lässt: Plato werden wir schon zutrauen können, dass er in dem Fortleben des Geschlechts, des Nachruhms, der Werke eine mehr oder weniger unvollkommene Verwirklichung derselben Idee sah, die ihre vollkommene Darstellung in dem Leben des Philosophen findet, welches desshalb vom Wechsel des Irdischen nicht berührt wird, weil es mit dem Ewigen erfüllt ist. Sein Begriff der Unsterblichkeit beschränkt sich nicht auf die kahle Fortdauer der Existenz, dieses Merkmal bezeichnet ihn vielmehr erst nach der negativen Seite: ἀθάνατοι im vollen Sinn sind nur die Seelen, welche in der Betrachtung der Ideen zur Ruhe gekommen sind, nicht die noch im Wechsel von Leben und Sterben umhergetriebenen. Von diesem Standpunkt geht die Darstellung des Gastmahls aus, welche sich daher mit der der übrigen Schriften

wohl verträgt. Auch den Phädo (S. 291—336) bringt H., wie mir scheint, zu den ihm vorangehenden Gesprächen in einen stärkeren Gegensatz, als er in Wirklichkeit vorhanden ist, wenn er c. 3—13 unter Verkennung der engen Beziehung, in der dieser Abschnitt zu der Untersuchung über die Unsterblichkeit steht, wie einen Abriss der ganzen platonischen Ethik nach ihrem damaligen Stande behandelt, ohne zu fragen, ob der Philosoph Ueberzeugungen, die er früher (Theät. 173 C—177 B) und später (Rep. VII, 514 ff. 519 C ff.) ebenso bestimmt ausgesprochen hat, nicht vielleicht nur desshalb an diesem Orte mit einer gewissen Einseitigkeit geltend macht, weil gerade diese Betrachtung der Dinge dem sterbenden Philosophen am nächsten lag und die beste Einleitung zu den Reden über die Unsterblichkeit bildete. Die Beweise des Phädo für die letztere findet H. mit Recht ungenügend; wenn er aber darzuthun sucht, dass auch Plato dem Unsterblichkeitsglauben keine volle wissenschaftliche Gewissheit, sondern blosse Wahrscheinlichkeit beigelegt habe (S. 318 f.), so hat er mich davon keineswegs überzeugt. Ebensowenig kann ich ihm zustimmen, wenn er den Meno (S. 339—358) zugleich mit dem etwas jüngeren Phädrus (s. o.) dem Protagoras vorangehen lässt, während ich im übrigen gegen seine Auffassung desselben nichts wesentliches einzuwenden habe. Sehr unzufrieden ist H. mit dem Philebus (S. 359—408); sosehr, dass er ihn trotz der aristotelischen Citate, deren Vorhandensein er nicht bestreitet, Plato glaubt absprechen zu müssen. Die Vorwürfe, die er ihm macht, auf das richtige Mass zurückzuführen, und die Missverständnisse, die dabei mitunterlaufen, zu berichtigen, würde eine Auseinandersetzung erfordern, die hinter der seinigen an Umfang nicht zurückbliebe. Aber da die letztere, wenn auch in ihrem Ergebniss über das Ziel hinausschiessend, doch immer neben manchen blos scheinbaren auch wirklich vorliegende Schwierigkeiten aufspürt, würde es sich verlohnen, Horn's Abhandlung einer eingehenden Prüfung zu unterziehen, und bei dieser Gelegenheit namentlich auch die Frage zu untersuchen, unter welcher Voraussetzung die längst nachgewiesenen eingreifenden Berührungen der Republik mit dem Philebus sich besser erklären lassen: ob unter der, dass vom Philebus die Republik,

oder (was meine Ansicht ist) unter der umgekehrten, dass von der Republik der Philebus berücksichtigt werde.

Busse, A., Zur Quellenkunde von Platons Leben. Rhein. Mus. XCIX, 72—90.

„Alle uns erhaltenen Zeitbestimmungen Platons gehen auf zwei Ansätze zurück; von diesen stammte der eine von Philochoros, der andere von Kallimachos. Beide stimmten im Todesjahr, dem Archontat des Theophilos (Ol. 108, 1. 348/7) überein, dagegen wurde als Geburtsjahr von Philochoros das Archontat des Diotimos Ol. 88,1 (328/7), vom Kallimachos das Archontat des Epameinon Ol. 87, 4 (329/8) angenommen. Apollodor billigte den Ansatz des Philochoros, dem auch wir den Vorzug geben.“ In diesen Worten fasst B. S. 84 das Hauptergebniss einer recht sorgfältigen und belehrenden Untersuchung zusammen, in der ich mich nur gewundert habe das älteste, mit Apollodor's Ansatz übereinstimmende, Zeugniss über Plato's Lebenszeit, das Hermodor's, nicht berücksichtigt zu finden. Von den zwei neuplatonischen Biographieen zeigt B., dass beide aus Olympiodor's Vorträgen geflossen sind, von dem Anonymus aber ausser dem Olymp. zugeschriebenen βίος auch die Vorlage des Diogenes, wenn auch wohl nur mittelbar, benützt worden sei.

Bertram, H., Die Bildersprache Platons. Festschr. d. Landesschule Pforta. Naumb. 1893. 4°. S. 1—14.

Eine reichhaltige Zusammenstellung von Bildern und Vergleichungen aus den platonischen Schriften, die aber bis jetzt fast nur Materialiensammlung ist. Eine systematische Behandlung dieses Materials stellt Vf. in Aussicht; und wir können nur wünschen, dass es ihm gelinge, den künstlerischen Charakter des philosophischen Dichters und die Art seines Schaffens von dieser Seite her schärfer zu beleuchten.

Grünewald, E., Sprichwörter und sprichwörtliche Redensarten bei Plato. Berl. 1893. 15 S. 4°. Gymn.-Progr.

Diese fleissige Arbeit bringt eine dankenswerthe und wie es scheint ziemlich erschöpfende Sammlung der Sprüchwörter, deren

sich Plato bedient oder auf die er Bezug nimmt; von denen aber nicht immer nachgewiesen ist, dass sie schon vor Plato im Gebrauch waren. Der 'Ορφικὸς βίος Gess. 782 C ist nicht (G. S. 7) ein „glückseliges", sondern ein ascetisches Leben, und ein sprüchwörtlicher Ausdruck wohl so wenig als dėr βίος Πυθαγόρειος und Παρμενίδειος bei Cebes c. 2; auch das λεγόμενος bedeutet nur: „angeblich". Dass das μὴ κινεῖν εὖ κείμενον sich auf ein Sprüchwort beziehe, zu dem der rhodische Koloss Anlass gab, hätte G. (S. 8) dem Scholiasten nicht glauben sollen: dieser ist ja erst 70 Jahre nach Plato's Tod errichtet worden. Das ἀρχὴ ἥμισυ (S. 9) führt auch Aristoteles wiederholt als Sprüchwort an. Von einem „unbekannten Verfasser" (S. 9) stammt wohl das Symp. 174 B mit der παροιμία gemeinte: αὐτόματοι δ' ἀγαθοὶ δειλῶν παρὰ δαῖτας ἴασιν, seine dortige Travestie dagegen (ἀγαθῶν statt δειλῶν) ebenso, wie der Hexameter Phdr. 241 D, von Plato selbst. Symp. 218 B (S. 10) geht natürlich auf den Anfang des orphischen ἱερὸς λόγος Fr. 4 Abel.

Schanz, M., Sammlung ausgewählter Dialoge Platos mit deutschem Commentar. Drittes Bändchen. Apologia. Lpz. B. Tauchnitz. 215 S.

Diese Ausgabe der Apologie gibt sich als eine Schulausgabe; wenn aber Martin Schanz der Herausgeber und Erklärer ist, so weiss jedermann, dass nicht blos Schüler aus ihr lernen können. Auf das einzelne der Textgestaltung und Texterklärung will ich nun hier nicht eingehen, sondern mich auf die Einleitung (S. 5—112) beschränken, welche nicht allein die platonische Apologie sondern auch die ihr verwandte gleichzeitige Litteratur, sowie den Process und die Philosophie des Sokrates einer eingehenden und an neuen Ergebnissen reichen Untersuchung unterzieht. Sch. bespricht hier zuerst die verschiedenen gegen Sokrates gerichteten Anklagen: die des Aristophanes in den Wolken, die von Meletus bei dem Gericht angebrachte, die von Polykrates mehrere Jahre nach Sokrates' Tod (frühestens 393) dem (vermuthlich auch schon verstorbenen) Anytus in den Mund gelegte. In Betreff der gerichtlichen Klage (S. 12 ff.; ebd. 16 ff. über die Personen der Ankläger) bestreitet er mit guten Gründen die Urkundlichkeit der von Favorinus bei Diog. II, 40 mit-

getheilten Anklageschrift, und wenn dieser sie dem athenischen Staatsarchiv entnommen haben will, sieht er darin mit Recht eine Erfindung des Redners. Dass auch Xenophon den Wortlaut der Klage nicht genau wiedergibt und diess selbst andeutet, wird Sch. gleichfalls einzuräumen sein; dagegen glaube ich auf Grund der platonischen (z. B. 26 B) wie der xenophontischen Darstellung daran festhalten zu müssen, dass das διαφθείρειν τοὺς νέους Sokrates in dieser Fassung des Ausdrucks schon in der von Meletus eingereichten Klagschrift und nicht erst in den zu ihrer Begründung gehaltenen Reden schuldgegeben wurde; und S. 71 setzt auch Sch. diess voraus. Mag ferner vielleicht erst Polykrates dem Philosophen die Schülerschaft des Alcibiades vorgerückt haben, so wird es sich doch mit der des Kritias anders verhalten: ich wenigstens kann mich nicht überzeugen, dass Plato Apol. 33 A (wie Sch. 53. 103 f. glaubt) die διαβάλλοντες den κατήγοροι entgegensetzt, und nicht vielmehr eben diese damit meint, und auch 32 C f. diesen Vorwurf derselben berücksichtigt. Und es wäre auch wirklich wunderbar, wenn diese so nahe liegende und in jener Zeit so wirksame Anschuldigung, die gerade nach Schanz gegen Sokrates schon vor dem Process erhoben worden war, von keinem der drei Ankläger benützt worden wäre. Ueber die Klagrede des Polykrates stellt Sch. S. 22—45 eine gründliche und belehrende Untersuchung an; von dem Abschnitt der Memorabilien, der sich mit ihr beschäftigt, I, 2, 9—61, macht er es wahrscheinlich, dass ihn Xenophon in seine bereits fertige, auf keine ihm vorliegende Anklageschrift bezügliche Schutzschrift erst nachträglich, nach dem Erscheinen der Anytosrede des Polykrates, einschob. Die „Prüfung der drei Anklagen“ S. 45—58 führt Sch. hinsichtlich der Beweggründe, welche das Vorgehen gegen Sokrates und seine Verurtheilung herbeiführten, im wesentlichen zu dem gleichen Ergebniss, welches auch mir als das wahrscheinlichste erschien. Glaubt er jedoch S. 47, der Vorwurf des ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν werde Apol. 18 B. 19 D. 23 D desswegen nicht ausdrücklicher widerlegt, weil sich ein Philosoph gar nicht wirklich gegen denselben vertheidigen liess, dessen Dialektik fortwährend darauf ausgieng, Sätze zur Anerkennung zu bringen, die zunächst als paradox und somit als ἥττων λόγος erscheinen

mussten, so möchte ich eher annehmen, Plato verfahre desshalb so, weil jener Vorwurf weder bei der gerichtlichen Verhandlung von den Anklägern berührt worden war, noch auch dem Andenken des verstorbenen Philosophen noch Eintrag zu thun drohte. Mit dem Versprechen, die schwächere Sache zur stärkeren zu machen, hatte Protagoras (vgl. Ph. d. Gr. I, 1040) seinen Unterricht in der Redekunst empfohlen, es bezieht sich, wie noch Gellius diess andeutet, auf die *causæ*, die gerichtlichen und etwa auch die politischen Reden; wer keinen rhetorischen Unterricht gab, dem konnte dieser Vorwurf nicht gemacht werden. Von Sokrates aber scheint diess um jene Zeit (trotz Mem. I, 2, 31) so weit anerkannt gewesen zu sein, dass weder seine Ankläger noch Polykrates auf die Anschuldigung des ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν zurückzukommen wagten. Diese Anklage genügte es daher ohne viele Worte als grundlos bei Seite zu legen; mittelbar wird sie aber 19 D ff. ebenso eingehend widerlegt, wie die der Meteorosophie: denn wenn Sokrates überhaupt keinen Unterricht ertheilte, kann er auch keinen in der Rhetorik als der Kunst des ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν ertheilt haben. — In der platonischen Apologie weiss Schanz (S. 68—75. 91—102) nur eine freie Schöpfung Plato's zu sehen, welche unter der Form einer Gerichtsrede ein Bild des philosophischen Märtyrers für die Nachwelt entwerfe. Mich hat die nähere Ausführung und Begründung dieser Ansicht, so geistreich sie ist, von der unbedingten Richtigkeit derselben nicht überzeugt. So wie sie vorliegt ist die Apologie ja ohne Zweifel das Werk Plato's, wie diess schon ihre Sprache beweist. Die Frage ist nur, ob Plato bei ihrer Abfassung mit der vollen Freiheit des Dichters verfuhr, ohne sich irgend an das zu halten, was Sokrates wirklich gesagt hatte, oder ob und in welchem Umfang er in den von ihm mit schriftstellerischer Freiheit verfassten Reden das wiedergeben wollte, was er, wie man nicht bezweifeln wird, mit der gespanntesten Aufmerksamkeit angehört, was sich daher nicht nur seinem Hauptinhalt nach, sondern auch in hervortretenden Einzelheiten, seinem Gedächtniss fest eingeprägt hatte. Sch. macht S. 71 f. für die erste von diesen Annahmen geltend, dass Sokrates zum Zweck seiner Vertheidigung ganz anders hätte verfahren müssen als Plato ihn

verfahren lässt; er hätte zuerst den Vorwurf, dass er nicht an die Staatsgötter glaube und neue Gottheiten einführe, und dann erst den hierauf gegründeten, dass er die Jugend verderbe, widerlegen müssen, und er hätte aus der Leugnung der Staatsgötter, deren er beschuldigt war, nicht seinerseits einen allgemeinen Atheismus machen, also die Klage noch verschärfen dürfen. Allein es ist nicht abzusehen, was Plato bewegen konnte, so unzweckmässig zu verfahren, wenn Sokrates selbst anders verfahren war; und wenn Sch. (S. 93) glaubt, Plato habe den Vorwurf der Götterleugnung theils desshalb verschärft, weil die öffentliche Meinung dem Sokrates wirklich einen absoluten Atheismus schuldgab, theils desswegen, weil er sich von der Anschuldigung, dass er nicht an die Götter des Volks glaube, gar nicht freisprechen liess: nun dann hätten die gleichen Gründe auch Sokrates selbst veranlassen können, die Anklage des Atheismus so zu behandeln, wie er sie bei Plato behandelt. Aber er hat ja die Götter des Volks gar nicht geleugnet, er hat ihnen geopfert und zu ihnen gebetet und ihre Verehrung verlangt, und damit war den griechischen Anforderungen an Orthodoxie genügt: ob er genau die gleichen „religiösen Vorstellungen" hatte, wie „die Leute gewöhnlichen Schlages", darauf kam es nicht an: diese haben auch Pindar und Aeschylus und Sophokles und hundert Andere nicht gehabt, die niemand desshalb angeklagt hat. Nun beruft sich Sokrates freilich bei Plato nicht, wie bei Xenophon Apol. 11, auf seine Theilnahme an dem öffentlichen Gottesdienst; aber welchen Grund hätte Plato gehabt, diesen Zug zu unterdrücken? Es wird sich also doch wohl so verhalten, dass dieser Vertheidigungsgrund in Sokrates unvorbereiteter Rede hinter der dialektischen Widerlegung des Gegners (26 B ff.) zurückgetreten oder auch ganz übergangen worden war. Eher könnte es scheinen, dass nur Plato die Sache so dargestellt haben könne, als ob Sokrates erst durch den delphischen Orakelspruch zu seiner Menschenprüfung veranlasst worden sei, während dieser Spruch doch seine Lehrthätigkeit bereits voraussetzt. Indessen kennen wir Sokrates, abgesehen von den platonischen Schilderungen, weit nicht genau genug, um es für unmöglich erklären zu können, dass er schon sich dieser Einkleidung bediente, um seinen Richtern zu sagen, er

sei mit der Thätigkeit, zu der ihn die göttliche Stimme in seinem Innern (Apol. 33 C) antrieb, auch durch den delphischen Gott legitimirt worden. Die πᾶσα ἀλήθεια 20 D wenigstens steht dieser Annahme nicht im Weg, denn diese geht nur auf die Thatsächlichkeit des dem Chärephon ertheilten Orakels. Soll endlich schon der künstliche Aufbau der ersten Rede beweisen, dass sie nicht die von Sokrates improvisirte sein kann (S. 74), so möchte immerhin die Anordnung des Stoffes von Plato herrühren, ja es ist diess bis zu einem gewissen Grade durchaus wahrscheinlich, ohne dass desshalb der Inhalt der Rede erdichtet zu sein braucht. Indessen ist auch ihre Disposition einfach genug und geht schwerlich über das hinaus, was sich einem Mann, welcher geordnet zu denken gewohnt war, und welcher in den Gedanken lebte, die er hier darlegt, nach der Anhörung von den drei Reden der Kläger auch ohne weitere Vorbereitung ergeben konnte. Davon nicht zu reden, dass wir von Sch. so eben erst gehört haben, wie unzweckmässig die Umstellung der beiden Klagepunkte in der sokratischen Rede erscheine; was doch eher auf eine Improvisation als einen künstlichen Aufbau hinweisen würde. — Hinsichtlich der zweiten sokratischen Rede findet es Sch. (S. 73) zunächst ganz unglaublich, dass Sokrates den Antrag auf Speisung im Prytaneum gestellt haben sollte, durch den er das Gericht auf's gröbste beleidigte. Aber es fragt sich eben, ob diese Rücksicht für ihn überhaupt in Betracht kam. Die Weigerung, sich vor den Richtern zu den herkömmlichen Bitten herabzulassen, hat sicher auch viele von ihnen beleidigt, ist ihnen, wie Plato (34 C. 37 A) selbst sagt, als eine αὐθάδεια ähnlicher Art erschienen, wie jener Antrag. Allein auch Schanz (vgl. S. 104) ist weit entfernt, desshalb diesen Zug streichen zu wollen. Andererseits lässt sich aber auch nicht a priori bestimmen, wie weit ein Sokrates, bei seiner grossartigen Gleichgültigkeit gegen den Ausgang des Processes, in der Offenherzigkeit gegen seine Richter gegangen sein kann. Verwirft Sch. weiter S. 82. 97 f. Plato's Angabe über die ἀντιτίμησις 38 A f., so könnte die der xenophontischen Apologie (§ 23) dem Augenzeugen gegenüber nicht in Betracht kommen; indessen widersprechen sich beide auch gar nicht, sondern Plato gibt nur das genauere. Xenophon sagt, Sokrates habe es abgelehnt, einen Straf-

antrag zu stellen, Plato, er habe sich nur zu einem solchen verstanden, den er zum voraus für illusorisch erklärt hatte, da er weder ein Schuldbekenntniss in sich schliesse noch ihn selbst mit einem Uebel bedrohe. Wo ist da in der Sache ein Widerspruch, und was hätte Plato zu einer dem geschichtlichen Thatbestand widerstreitenden Darstellung veranlassen sollen? Sch. glaubt, er sei so verfahren, um seinen Lesern zu sagen, dass er und Andere bereit gewesen wären, ihrem Lehrer die Mittel zu einer Geldbusse zur Verfügung zu stellen. Aber dazu bedurfte es, wenn Sokrates sich geweigert hatte eine solche zu beantragen, nicht des unwahren Vorgebens, dass er sie beantragt habe, sondern es hätte hiefür (ähnlich wie im Krito) genügt, den Sokrates bezeugen zu lassen, dass seine Freunde ihm jenes Anerbieten gemacht haben, dass er aber und warum er es abgelehnt habe. Statt dessen durch eine notorisch falsche Darstellung bei seinen Lesern, von denen vielleicht hunderte die Gerichtsverhandlung mitangehört hatten, sich dem Vorwurf einer leeren Prahlerei auszusetzen, wäre nicht blos eine Versündigung an der Wahrheit sondern auch eine grenzenlose Unvorsichtigkeit gewesen. — An der dritten Rede beanstandet Sch. S. 73 f. die Unwahrscheinlichkeit, dass die Richter, nachdem sie ihren Spruch gefällt hatten, eine so lange Auseinandersetzung noch angehört haben sollten. Mir scheint diess den Umständen des vorliegenden Falles und der Humanität, mit der Verurtheilte in Athen behandelt wurden, wohl zu entsprechen; ich traue aber auch Plato, gerade weil er dieser grosse Dichter war, zu, dass er sich gehütet haben würde, etwas zu erzählen, dessen Unmöglichkeit jedem mit dem attischen Gerichtsverfahren bekannten Leser sofort hätte auffallen müssen. — Von der xenophontischen Apologie (S. 76—91), deren Aechtheit und Glaubwürdigkeit er entschieden vertheidigt, zeigt Sch., dass sie die Absicht habe, die platonische zu berichtigen; ihr auffallendes Zusammentreffen mit dem letzten Kapitel der Denkwürdigkeiten erklärt er durch die Annahme, sie gehe nicht blos (wie auch Dümmler glaubt) den Memorabilien, sondern auch der Anklage des Polykrates voran. — In seiner Erörterung über „die Ergebnisse der plat. Apol.“, S. 102—110, erklärt sich Sch. (S. 109) entschieden für die Ansicht, dass Sokrates nicht Par-

änetiker sondern nur Elenktiker gewesen sei. Ich könnte dem gegenüber nur wiederholen, was ich Bd. VII, 109f. gegen Joël bemerkt habe. Diese Behauptung widerstreitet dem übereinstimmenden Zeugniss des ganzen Alterthums Plato und Xenophon mit eingeschlossen, welches uns den Philosophen gerade mit dem προτρέπειν πρὸς ἀρετὴν so eifrig beschäftigt zeigt, dass ihm dieser Eifer selbst den Vorwurf der Einseitigkeit zuzog; sie macht den Charakter der sokratischen Schule ebenso unbegreiflich wie die Thatsache, dass Sokrates der Begründer der Ethik gewesen ist; sie würde uns nöthigen, die sokratische Elenktik selbst in ein müssiges Spiel des dialektischen Scharfsinns zu verwandeln. Denn einen ernsthaften Zweck hatte diese doch nur dann, wenn sie darauf hinarbeitete, durch Widerlegung des Irrthums den Weg zu einem Wissen zu bahnen, bei dem es sich für Sokrates nur um ethisches Wissen handeln konnte. Mit dem ethischen Wissen ist ja aber, wie er glaubt, die Tugend gegeben. Die Anleitung zur Tugend ist daher die unerlässliche Ergänzung und der eigentliche Zweck der Elenktik, und der Eifer für die eine von diesen Aufgaben ist ohne den für die andere, der Elenktiker ohne den Protreptiker, auf dem Standpunkt des Sokrates undenkbar.

Die Bedeutung von Schanz' Abhandlung hat mich länger bei ihr festgehalten, als es vielleicht ihr Umfang erwarten liess. Ueber die weiteren auf Plato und die auf Aristoteles bezüglichen Schriften soll mein zweiter Artikel berichten.

Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Litteratur.

Achelis, Th., Friedrich Nietzsche, Hamburg, Verlagsanstalt.

Alfarâbis Abhandlung: Der Musterstaat, herausg. von Dieterici, Leyden, Brill.

Apel, Kants Erkenntnisstheorie und seine Stellung zur Metaphysik, Berlin, Mayer & Müller.

Apelt, O., Die Definition des ὄν in Plato's Sophistes, N. Jahrb. für class. Philol. Bd. 152, H. 4.

Bäck, L., Die erste Einwirkung Spinoza's auf Deutschland, Diss. Berlin.

Baeumker, Cl., Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters (Bd. I, H. 4): Avencebrolis (ibn Gabirol) fons vitae ex Arabico in Latinum translatus ab Johanne Hispano et Dominico Gundissalino, Münster, Aschendorff.

Capesius, J., Der Apperceptionsbegriff bei Leibniz und dessen Nachfolgern, Progr. Hermannstadt.

Döring, A., Die Lehre des Sokrates als soziales Reformsystem, München, Beck.

Eckhart, Meister, Geheimlehre der christlichen Religion von F. Hartmann, Leipzig, Friedrich.

Eisler, Geschichte der Philosophie im Umriss, Berlin, Calvary & Co.

Erdmann, J. E., Grundriss der Geschichte der Philosophie, 4. Aufl., herausg. von Benno Erdmann, 1. Lief., Berlin, Hertz.

Ernst, A. W., Goethe's Religion, Hamburg, Kloss.

Feddersen, H., Ueber den pseudoplatonischen Dialog Axiochus, Progr. Cuxhaven.

Foerster-Nietzsche, El., Das Leben Friedrich Nietzsches, Bd. I, Leipzig, Naumann.

Geyer, O., Schleiermacher's Psychologie, Progr. Leipzig.

— —, R., Zu Lotze's Zeitlehre, Zeitschr. f. Philos. Bd. 106, H. 1.

Harder, Tzetzes' Commentar zu Porphyr's περὶ πέντε φωνῶν, Byzantinische Zeitschr. Bd. 4, H. 2.

Hoar, Rob., Der angebliche Mystizismus Kants, Diss. Bern.

Jerusalem, W., Die Urtheilsfunction (S. 35—77 historisch-kritische Uebersicht), Wien, Braumüller.

Keller, L., Comenius und die Akademien der Naturphilosophen des 17. Jahrhunderts, Monatsh. der Comenius-Gesellsch. Bd. 4, H. 3, 4.

Kiesewetter, Der Occultismus des Alterthums, I. Bd., Leipzig, Friedrich.

Kühnemann, E., Kants u. Schillers Begründung der Aesthetik, München, Beck.

Lindt, P. v., Kant und Alexander von Humboldt, Zeitschr. für Philos., Bd. 106, H. 1.

— —, Moritz Carrière, ebenda.

Malter, H., Die Abhandlung des Abu Hâmid al-Gàzzâli, Antworten auf Fragen, die an ihn gerichtet wurden, Diss. Heidelberg.

Mücke, R., Eine unbeachtet gebliebene Handschrift zu Seneka's Briefen, Progr. Ilfeld.
Norden, J., Die Ethik Henry Homes, Diss. Halle.
Plantiko, O., Rousseaus, Herders und Kants Theorie vom Zukunftsideal der Menschheitsgeschichte, Diss. Greifswald.
Reicke, R., Lose Blätter aus Kants Nachlass, 2. Heft, Königsberg, Beyer.
Reitz, J., Die Aristotelische Materialursache, Philos. Jahrbuch VIII, 2.
Robert, C., Nochmals das Plato-Relief, Hermes, Bd. 30, H. 1.
Schmidt, W., Zur Würdigung der philosophischen Stellung Baco's, Zeitschr. f. Philos. Bd. 106, H. 1.
Schneider, R., Excerpta περὶ παθῶν, Progr. Duisburg.
Schröder, P., Kants Lehre vom Raum, Festschr. Halle.
Seydel, M., Schopenhauers Philosophie der Musik, Leipzig, Breitkopf u. Härtel.
Stein, Ludwig, Friedrich Nietzsche's „Antichrist", die Aula H. 6 u. 7.
— —, Das Prinzip der Entwicklung in der Geistesgeschichte, Deutsche Rundschau, Juni 1895.
Steiner, R., Friedrich Nietzsche, Weimar, Felber.
Susemihl, F., Die Lebenszeit des Andronikos von Rhodos, N. Jahrb. f. class. Philol. Bd. 152, H. 4.
Thiele, G., Anaximenea, Hermes, Bd. 30, H. 1.
Tille, A., Von Darwin bis Nietzsche, Leipzig, Naumann.
Waentig, H., Auguste Comte und seine Bedeutung für die Entwicklung der Sozialwissenschaft, Leipzig, Duncker & Humblot.
Wegner, F., Die aristotelische Ethik und das Prinzip der Persönlichkeit, Diss. Jena.
Wellmann, Die pneumatische Schule bis auf Archigenes, Berlin, Weidmann.
Weisengrün, P., Die sozialwissenschaftlichen Ideen St. Simon's, Basel, Müller.
Wohlwill, E., Galilei betreffende Handschriften der Hamburger Stadtbibliothek, Hamburg, Gräfe & Sillem.
Wyck, v. d., Opzoomer (holländ. Philosoph), Zeitschr. f. Philos. Bd. 106, H. 1.
Zahn, Theodor, der Stoiker Epictet, 2. Aufl., Leipzig, Deichert.

B. Französische Litteratur.

Allier, R., La philosophie de Renan, Paris, Alcan.
Barthélemy Saint-Hilaire, La philosophie de Cousin, 3 vol., Paris, Alcan.
Fichte, J. G., Discours à la nation allemande, trad. franç., Paris, Delagrave.
Gardair, Philosophie de St. Thomas, Paris, Lethielleux.
Mauxion, La métaphysique de Herbart et la critique de Kant, Paris, Hachette
Milhaud, G., Kant comme savant, Revue philosophique XX, 5, Mai 1895.